

ÉTUDES

SUR

L'HALLUCINATION

I

LES PHILOSOPHES

Théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination
chez Spinoza, Leibniz, Bergson.

LES MYSTIQUES

Sainte Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions.

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

PIERRE QUERCY

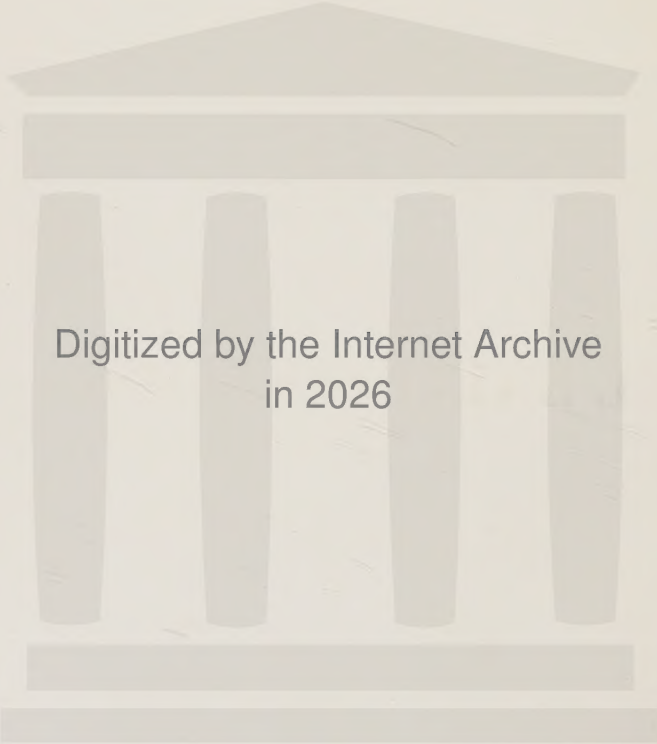
PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1930

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555811_0003

ÉTUDES
SUR
L'HALLUCINATION

ÉTUDES

SUR

L'HALLUCINATION

I

LES PHILOSOPHES

Théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination
chez Spinoza, Leibniz, Bergson.

LES MYSTIQUES

Sainte Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions.

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

PIERRE QUERCY

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1930

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

2209

ANTHROPOLOGICAL



1911
JAN 11 1911
JAN 11 1911
JAN 11 1911

A Messieurs

LÉON BRUNSCHVIG et HENRI DELACROIX

*L'hommage de mon respect,
de ma reconnaissance et de mon affection.*

INTRODUCTION

Une fois au moins, l'hallucination, ce délire, a eu le pouvoir étonnant d'inspirer tout un système, et de s'identifier toute la vie psychique; idées, images, perceptions, les objets eux-mêmes se sont perdus dans l'hallucination, maîtresse et seule réalité de l'univers.

C'est avec Taine qu'elle a ainsi régné, mais beaucoup d'autres penseurs, et les plus grands, ont subi son prestige. Des Ioniens à Bergson, sa forme incertaine hante les philosophies, suggérant telle grande intuition sur les choses, l'âme, l'image, la perception, et même le perçu. Ces trois derniers mondes, qu'il importe tant à la vie de distinguer, sont tour à tour séparés par des abîmes, rapprochés ou identifiés. La perception, placée entre l'objet et le moi, est allée de l'un à l'autre. Il lui est arrivé de se confondre avec l'objet ou, tout au moins, de se poser sur lui. D'autres fois c'est le sujet qui l'a accaparée, se faisant fort de la construire à lui tout seul, sans le concours, accessoire, vain, ou dangereux, de l'objet. Parfois même, dans sa fuite loin de l'objet et du cerveau, elle a acquis l'idéalité de l'image. On a vu au contraire celle-ci, dans un mouvement inverse, se matérialiser. Encore spirituelle quand elle est inconsciente, elle ne s'éveillerait qu'à la condition de s'incarner dans une sensation. Souvenir inconscient enfin, elle ne survivrait à la sensation qu'endormie dans une trace cérébrale : empreinte du cachet dans la cire, cliché ou fiche, onde parfois ou tourbillon, engendré par la sensation et annexé

à l'image, envers cérébral de l'une et de l'autre, forme ou travail cérébral identique, qu'il assure sensation ou image en leur transférant son identité.

Et c'est l'hallucination, c'est le rêve, qui ont en partie inspiré ces jeux de l'objet, de la perception et de l'image, ces dualismes, ces matérialismes, ces idéalismes, ces psychophysiologies, où le critique est parfois tenté de soupçonner quelque chose d'onirique. Merveilleux pouvoir de l'obscur et de l'indistinct sur les conceptions les plus fières de leur clarté : se servir des visions — l'inconnu, le mystère — pour juger la perception, le perçu et le souvenir, le familier.

Il faudrait suivre, dans l'histoire de la philosophie, l'histoire de l'hallucination et de sa place dans la structure des systèmes. On ne trouvera ici que des fragments d'un essai de ce genre. Il n'y faudrait pas seulement citer les passages où il est question de l'hallucination ; il faudrait surtout dégager l'idée qu'elle a imposée d'elle aux grands penseurs ; quel rôle elle s'est attribué dans leurs histoires de l'univers et de la pensée, et quelles images sa capricieuse apparence leur a suggérées en s'interposant entre eux et la perception, l'image ou le perçu.

Il faudrait remonter bien loin, au delà même de Pythagore ou d'Empédocle ; et Platon, dans le *Théétète*¹, résumait une très vieille histoire : De la mutuelle approche de ces deux mouvements, l'action et la passion, naît une infinité de rejetons qui vont par couples jumeaux : le sensible et la sensation.

La sensation, toujours, vient éclore et s'engendre en même temps que le sensible... et la race du sensible, aux sensations, une par une, oppose un rejeton jumeau...

1. 156-158.

Mais bientôt, la folie et le rêve viennent séparer ou désapparer les couples : Tu as dû entendre parler de la controverse relative au rêve et à la veille. Rien ne les distingue et notre veille n'est peut-être qu'un rêve puisque, dans le rêve, nous nous acharnons à prouver que nous veillons... C'est à la mémoire que remonte la faute, et Platon introduit ici la comparaison, célèbre et désormais inévitable, de la cire et du cachet, avant de se demander si on peut confondre ce dont on se souvient avec ce qu'on sent.

On verrait, avec Aristote, dans « l'Ame », « la Mémoire », « le Rêve », prendre corps quelques-unes des possibilités que se partageront les systèmes : l'idéalité par exemple et la matérialité entre lesquelles hésitera la *species* qu'envoie et imprime en nous l'objet, être *in fieri* de saint Thomas, lourdes pellicules des atomistes; la relativité de la sensation, signe de l'objet, visant à l'action, et aussi différente de l'objet qu'on voudra; la fidélité photographique, au contraire, de la sensation, acte commun du sensible et du sentant, livré pour toujours par Aristote aux commentateurs; la nécessité de l'objet, pour que le sujet puisse en recevoir la forme; l'inutilité de l'objet puisque l'image est une sensation. On verrait l'image physiologique, l'empreinte du cachet dans la cire, futur cliché, future fiche, se faire, chez Aristote, mouvement, tourbillon persistant dans le courant de la rivière, vol de la flèche à qui l'arc qui l'a lancée est désormais absent. On retrouverait enfin l'hallucination, tantôt bien différente de la sensation passée, conscience du tourbillon et de la trace, souvenir pris pour une perception, tantôt sensation actuelle, faible, et d'ordinaire inconnue de la conscience éveillée et pleine, mais maîtresse de la conscience vide du rêveur ou du malade et

interprétée par l'entendement défaillant; léger bruit subjectif pris pour la foudre, piqure prise pour un coup d'épée.

Il faudrait suivre l'effort des sceptiques pour montrer comment tout s'évanouit, hors la poussière des sensations, sous la subtile action dissolvante des hallucinations et des rêves. Loin de se plaindre, avec Descartes, d'avoir à remâcher cette basse viande, on verrait certains des sceptiques rencontrer parfois des généralités qui n'ont rien perdu de leur intérêt. C'est ce qui arrive à Carnéade quand il remarque : L'existence de représentations fausses nous oblige à exiger une différence spécifique entre représentation fausse et représentation vraie; mais on ne la trouvera pas, car à toute représentation vraie correspond une représentation identique et fausse².

La scolastique passera, conservant et développant quelques-unes des possibilités antiques, et la surveillance des visionnaires obligera les théologiens à nourrir d'un peu de clinique leur métaphysique, ou même à composer des travaux exprès sur l'hallucination. Aujourd'hui encore, sur ce redoutable sujet, la sagesse, la science et la foi ne feraient pas de meilleure psychologie qu'un Gerson par exemple.

Les mystiques exigent un travail distinct, comme théologiens, philosophes et psychologues, comme théoriciens, comme praticiens et visionnaires. Voulant leur faire place sans songer à ébaucher ici un travail d'ensemble les concernant, j'ai choisi, loin des imageries des demi-saintes ou des sublinités sans modes d'un Jean de la Croix, la mystique la plus sainte, la plus raisonnable et la plus

2. Brochard, *Sceptiques grecs*, 129.

lucide, pour lui demander d'écarter les diagnostics psychiatriques et de nous donner la théorie catholique des visions, ou plutôt des hallucinations divines.

Je crois en effet que sainte Thérèse, visionnaire, extatique et mystique, peut être étudiée indépendamment de ses troubles névropathiques. Sur ce dernier point, certains dévots eux-mêmes sont trop dociles aux modes scientifiques, et j'ai eu la surprise de voir d'excellents prêtres sacrifier visions, extase, mystique ordinaire, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix aux exigences de la psychiatrie. On pourrait soutenir au contraire que la mystique de Thérèse, y compris ses extases et ses visions, est née sur le terrain le plus syntone, chez une femme de foi et d'affaires qui n'eut de troubles neurologiques qu'accidentels, connut excellemment, par l'observation d'autrui, les subtilités et les dangers des névropathies, des gourmandises ascétiques et du sexe, les combattit, les évita, et en préserva fort bien la Thérèse visionnaire.

Celle-ci nous dira peut-être que ses visions qu'elle appelle « imaginatives » furent, non pas nos pseudo-hallucinations mais nos visions sensorielles, et que ses visions « intellectuelles » furent nos hallucinations psychiques, sinon parfois, elles aussi, des hallucinations sensorielles.

Hallucinations ? Eh oui, sainte Thérèse, qui a cent fois vu le Christ et l'a tenu dans ses bras, a toujours dit qu'il n'était jamais venu près d'elle; et tout, dans toutes ses relations, fait des visions et locutions les plus certaines, les plus efficaces, les plus génératrices d'héroïsme, les plus divines et les plus authentiques, un travail de l'imagination sur les matériaux de la mémoire. Quand survient une radieuse apparition, elle est « semblable au tableau de la comtesse »; quand le Christ parle, Thérèse, en disant que c'est lui, fait comprendre que c'est elle.

C'est bien Lui mais il ne dépêche vers nous ni quelque objet métapsychique, ni quelque espèce sensorielle ou imaginative créée pour la circonstance. Il se montre, il parle en remuant directement nos souvenirs et nos images, en les faisant descendre, du fond de l'inconscient où il les actionne, vers les sens où ils s'épanouissent. Il provoque de véridiques visions de sa personne qui sont pourtant — normales, supérieurement saines et magnifiquement utiles — de très ordinaires hallucinations.

La sainte est la première à reconnaître que les visions pathologiques les singent exactement et qu'on ne peut prouver leur origine céleste. Leurs critères, intrinsèques ou extrinsèques, ne sont pourtant pas médiocres. Le plus sûr est la lumineuse certitude de celui qui n'est plus le rêveur et *l'hébété* de nos ordinaires veilles, mais qui est enfin *éveillé* à la lumière divine. Un autre critère, le plus accessible à la raison que n'éclaire point la foi et que ne vivifient pas les dons, se trouve dans les effets spécifiques des visions chrétiennes, dans la double héroïcité des vertus intellectuelles et des vertus morales, de l'action et du renoncement, dans les petits livres et les humbles fondations d'une Thérèse d'Avila, dans « la petite voie » d'une Thérèse de Lisieux et non dans les in-octavo d'une Guyon et le rendement industriel d'une Eddy.

Théologiens et mystiques aidant, quand les cartésiens rencontreront l'hallucination, ils auront une riche matière métaphysique et psychologique à exploiter. Ayant choisi d'étudier Spinoza et Leibniz, nous laisserons à regret Descartes et Malebranche. Descartes doit infiniment au passé, ses synthèses et ses nouveautés n'auront qu'un succès fugitif, et Leibniz ne contredira pas ses correspondants quand ils traiteront la biologie cartésienne de

galimatias qui fait mal au cœur³. Mais, tout en appuyant sur les fautes du précurseur, Leibniz ne trouvait qu'Archimède et Galilée à lui comparer. Il en faisait un de ces maîtres qui, regardant une matière en passant, l'illuminent pour jamais. Il condamne sa physique et sa physiologie, mais il recommande aux historiographes de la vérité d'imiter les beaux romans cartésiens⁴.

Personne n'avait encore aussi radicalement refusé à la perception toute extension⁵, tout contact et toute ressemblance avec l'objet, nul n'en avait fait à ce point l'œuvre originale de l'âme unie au cerveau; donnant ainsi le plus magnifique prétexte à tous ceux que le prestige de l'hallucination inclinerait à lui sacrifier la personnalité de l'image ou de la perception.

Hors de nous, rien que des différences quantitatives; en nous, une multitude de qualités spécifiques, grâce à une âme dont la nature est précisément de faire ces qualités avec ces quantités.

Elle est unie à un corps vivant et sa première affaire est d'en protéger les intérêts; d'où ces sensations, ces qualités tranchées qui différencient vigoureusement les objets en vue de l'action, et ignorent la continuité de la connaissance vraie. Nous ne voyons pas les choses, mais des signaux qui nous disent, non ce qu'elles sont, mais en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles⁶.

Entre l'âme et l'objet : nos nerfs. Tous se ressemblent et il ne s'y fait que des mouvements, ne différant que du plus au moins. Pas d'images, d'espèces intentionnelles volant des objets à nous; pas d'images des objets dans le cerveau. L'image des objets au fond de l'œil n'est pour rien dans leur vision, celle-ci n'est pas due au double

3. Critique fort juste de l'embryologie cartésienne. Hartsoeker. Ed. Gehrardt des œuvres de Leibniz, III, 513. — 4. A Foucher, I, 371; à Malebranche, I, 334-336; Théodicée, Bellage, 18. — 5. Contre Morus et Gassendi. — 6. Principes, II, 3.

qu'ils dessinent d'eux-mêmes sur la rétine, mais aux mouvements qu'ils y provoquent⁷.

Ici, de par les nerfs tendus entre l'objet et l'âme, une particularité d'immense conséquence. A tel mouvement du nerf répond la perception périphérique ou extérieure de telle affection, de tel objet. D'ordinaire, cet objet est là, l'animal effroyable des Passions par exemple, et il a déterminé les mouvements voulus dans nos nerfs, en agissant sur leur extrémité périphérique. Une perception suit, normale et utile. Mais, en quelque point de son trajet et par quelque objet que le nerf soit excité, il pourra réagir par les mêmes mouvements qu'a provoqués l'animal effrayant, il pourra déterminer la même perception extérieure du même objet. Utile quand elle répondait à l'excitation du nerf à son extrémité distale par tel objet, la perception est inutile ou nuisible quand elle répond à l'excitation du nerf par autre chose que cet objet et en un autre point que cette extrémité. Différentes par leurs suites pratiques, ces deux perceptions sont identiques en soi, et l'hallucination ne diffère pas de la sensation, comme le montre l'illusion des amputés⁸.

Mais l'indépendance de la perception vis-à-vis de l'objet est bien plus radicale encore. Quel est le dernier événement matériel qui précède la sensation ? C'est toujours un mouvement ; c'est un certain régime de certains corpuscules ou esprits animaux à leur sortie de la pinéale. La sensation suit immédiatement ce phénomène et, s'il peut être dû à quelque autre chose que l'objet, la perception de l'objet aura lieu en l'absence de celui-ci. Or un exemple va nous faire concevoir la possibilité de ce quelque chose, l'exemple des émotions. Une émotion, c'est la perception originale de certains phénomènes vis-

7. Pr., IV, A. et T., 197-198; VI^e Médit. — 8. *Ibid.*, 94; Pr., IV, 196; à Plémpius, 3 oct. 1637, 9.

céraux. Elle a lieu lorsque les esprits sortent de la glande de façon à aller, dans les nerfs, les muscles et les glandes du thorax et de l'abdomen, provoquer un certain syndrome moteur. Il suffit, pour que la passion soit sentie, que ce régime des esprits se réalise. Qu'il aboutisse ou non, là-bas, dans l'abdomen, à l'orage viscéral qu'il prépare, peu importe; il suffit que les esprits se mettent en mouvement de la façon prescrite. A ce moment la perception a lieu et, en admettant avec Descartes qu'une émotion ne soit jamais hallucinatoire, elle peut néanmoins se réaliser dans le silence des viscères.

Exactement de la même façon, pourront se produire des hallucinations motrices. Chez Descartes, comme chez Wundt, c'est une certaine sensation d'innervation qui les obtient; les esprits quittent la glande de la manière requise pour provoquer, en entrant dans les nerfs moteurs et les muscles, tels mouvements; le régime des esprits fait la sensation motrice, que le mouvement préparé ait lieu ou non ⁹.

Et cette théorie centrifuge se généralise à toutes les perceptions. C'est toujours en sortant de la glande pour s'engager dans les tubes nerveux que les esprits déterminent les sensations.

Peuvent-ils dans les domaines visuel, auditif et autres, provoquer des hallucinations? Oui, puisque ces hallucinations existent. Rien n'est d'ailleurs plus facile à comprendre quand on connaît le mécanisme de la mémoire.

Une sensation a lieu. Organiquement, cela veut dire que des esprits quittent la pinéale d'une certaine façon. Certains de ces esprits s'engagent dans les tubes nerveux de la masse cérébrale, s'échappent de ces tubes par des

9. Passions, 36-38; Homme, A. et T., XI, 181-182.

pores et vont heurter et infléchir les tubes voisins. Ces pores et ces plis sont ce qu'on appelle les traces des objets.

On voit par quel abus on les appelle des images; elles ne seront même, une fois, que les occasions du souvenir¹⁰; et quand Descartes parlera de la mémoire intellectuelle et séparée du corps, il lui échappera de la faire gardienne, après la mort, du souvenir de notre passé personnel¹¹.

Plaçons-nous maintenant dans le rêve, la fièvre ou la passion, et supposons que toute action des objets extérieurs sur nous soit suspendue. Les viscères continuent de sécréter des esprits, ceux-ci s'engouffrent dans la glande et, sortant d'elle en tourbillonnant, la meuvent en sens divers, comme sa fumée un tuyau de cheminée très mobile. Certains s'engagent dans la masse cérébrale et y rencontrent des pores et des plis, c'est-à-dire des traces. Un hasard favorise certaines d'entre elles, et le courant d'esprits qui les rencontre est assez fort pour entraîner la glande dans son sillage, et la fixer plus ou moins longtemps dans une position déterminée. Les esprits qu'elle émet prennent alors un régime particulier; et nous avons aussitôt conscience de l'objet dont la trace agit ainsi. L'objet cérébral (la trace) et l'objet extérieur déterminent dans la pinéale et le jeu des esprits le même système de mouvements, et ce système se traduit à la conscience par la perception ou l'image d'un objet extérieur.

Nous croyons invinciblement à celui-ci et, quand nous percevons ou imaginons, nous nous représentons les choses comme extérieures et présentes. Quand j'imagine un triangle c'est comme présent¹². Ma perception en effet s'accompagne d'un vif sentiment de passivité; elle

10. A. Arnauld, 29, VII, 1648. — 11. A. Huyghens, 13, X, 1642. — 12. VI^e Médit., 99, 88.

a une irrationalité qui contribue encore à me la rendre étrangère ¹³, elle est enfin toute charpentée de raisonnements inconscients et d'une géométrie naturelle, que je n'ai pas combinée et qui m'arrive toute faite, faite sans moi, hors de moi. C'est instantanément, sans le vouloir et malgré moi que je fais la triangulation nécessaire à la perception des distances ¹⁴. Ce n'est pas une tache colorée que je vois d'abord — cette perception est secondaire et tardive —; ce que je vois d'abord, c'est Pierre ou Paul faisant ceci ou cela; ce que j'entends d'abord, c'est telle phrase, avec son sens, son adresse, son origine et ses intentions. Et tous ces sentiments d'extériorité au moi sont d'autant plus forts que la perception est plus complexe, que je me parais plus incapable de l'avoir faite. Je me fatigue dès que je veux combattre et contrôler mon imagination avec mon entendement ¹⁵; et ma tendance à extérioriser, à être halluciné, sera d'autant plus souveraine que mon jugement sera plus obscurci par la fièvre, la passion ou le sommeil.

Malebranche, suivant sans le connaître le conseil de Leibniz, vit que Descartes avait fait un beau roman et que la vérité devait l'imiter. Il l'imita de très près.

Personne n'avait encore aussi nettement affirmé que les images sont des sensations et qu'il n'y a qu'une différence, de plus ou de moins, entre sentir et imaginer. Les nerfs sont remués de deux manières, tantôt par le bout périphérique et c'est la sensation, tantôt par le bout central et c'est l'image, identique à la perception, parfois même en quantité.

C'est ainsi que les enfants voient de leurs yeux l'ogre des contes de leur nourrice quand, laissés seuls dans le

13. *Ibid.*, 94.

14. Elle n'empêche d'ailleurs pas un homme de paraître aussi grand à vingt pas qu'à dix. A Mersenne, 16, X, 1639. — 15. Principes, I, 73.

silence et l'obscurité, leurs sens n'ont plus d'objets — les réducteurs d'Aristote et de Taine — pour dissoudre la matérialité des images.

Le véritable intérêt n'est d'ailleurs pas là. La lutte entre le génie de Malebranche et le bon sens d'Arnauld montre comment l'intuition philosophique peut l'emporter sur les bonnes raisons du sens commun le mieux armé; et nous nous intéressons aux grands penseurs, non pour les faits qu'ils ont pu découvrir mais pour les idées qu'ils ont créées. Pascal n'est que dans les *Pensées*, et si Descartes n'avait à son actif que ses découvertes mathématiques, il serait bien mort, et chaque nouvel historien aurait à l'exhumer. Il vit par le *cogito* comme Leibniz par la monade. Quant à Malebranche, il n'est pas question d'insérer ici une étude de la théorie, de l'influence et du rôle de l'hallucination dans l'occasionalisme et la vision en Dieu. Ce serait pourtant l'essentiel. Disons simplement que Malebranche en a si bien vu l'importance, qu'ayant accordé au système nerveux l'aptitude à faire ou refaire la perception à lui tout seul et sans le secours de l'objet, il met sur le même plan les deux objets de la perception et de son identique image : le corps extérieur et la trace cérébrale. Dieu suit deux lois de la perception, envisagée dans ses rapports avec son occasion matérielle; et cette occasion, c'est tantôt le corps extérieur, tantôt l'état du système nerveux. Hors ces objets, si Dieu suscite d'autres façons nos perceptions, ce n'est plus selon des lois générales ¹⁶.

On sait de reste que l'objet proprement dit de la perception n'est pas son problématique objet matériel mais l'idée en Dieu. Ainsi comprise, la perception de Malebranche a toujours son objet, même dans le rêve et la folie, et nous ne pouvons imaginer une chose sans qu'elle

16. Tr. de la Nat. et de la Gr., 2^e disc., P. I, art. III.

soit plus ou moins sous nos yeux. Il faut que tous les êtres nous soient constamment présents, étant vus en Dieu ¹⁷. Arnauld, qui laissait à la perception son traditionnel objet matériel, préférait à cette constante et changeante présence le vieux « *sensibile supra sensum non sentitur* »; il constatait que tout objet n'est perçu qu'à condition d'être à une certaine distance du sens; l'objet perçu nous est en quelque sorte « absent ». Nous ne percevons que de l'absent, et, dira Bergson, nous ne percevons que du passé ¹⁸.

Le XVIII^e, malgré ses lumières et ses médecins philosophes, serait je crois moins original, moins riche; et ses grands maîtres eux-mêmes nous offriraient des ressources infiniment moindres que les Cartésiens. On ne nommera ici que Hume et Berkeley.

Chez Hume, le rouge que je regarde et celui que j'imagine sont identiques, à la vivacité près. Berkeley, chez qui *esse est percipi*, supprime expressément l'objet matériel, néant hors de la sensation. L'un matérialise l'image, l'autre idéalise la sensation; mais, bien qu'inspirés, comme jadis les sceptiques, par l'hallucination et le rêve, ils n'ont que quelques mots scolaires sur ces énigmes. Hume commence par tout identifier; il avoue que sa différence de degré n'en est pas une, il nous enlève tout moyen de distinguer la sensation de l'image et de ne pas délirer, et, ce qu'il nous fait trouver étonnant, ce n'est pas d'être parfois visionnaires, c'est de ne pas l'être toujours. Degré, intensité, cohérence, tous les critères sont vains et Hume décrit comme sans valeur un signe communément admis de la présence et de l'action d'un objet extérieur au moi :

17. *Ibid.* Dans l'idéalisme, dira Bergson, toute représentation de l'objet est une partie de sa présence et, en son absence complète, on ne peut se le représenter. *Energie spirituelle*, 211. — 18. Des vraies et des fausses idées. *Matière et Mémoire*.

le caractère involontaire de l'état psychique, sa passivité, dirions-nous ¹⁹.

Devant le fait incessant de notre immédiate et puissante distinction, il reconnaît et il croit universelle son impuissance à l'expliquer, et il se contente fièrement de nous confier qu'il s'est trompé en réduisant tout à des différences de degré, qu'il y a autre chose, et que les états psychiques sont *diversement sentis* ²⁰, avouant ainsi obscurément la différence de nature que retrouvera un moment Bergson et que le prestige de l'hallucination lui masquera bientôt ²¹.

Ne pouvant, dans les limites de ce travail, faire toute l'histoire de l'Hallucination en Philosophie, dire ce qu'ont pensé d'elle les philosophes et mesurer sa part dans la structure et la vie des systèmes, j'ai dû choisir des exemples. Ayant choisi Spinoza, il appelait naturellement Leibniz, et j'ai choisi Spinoza parce que le maître de Taine nous a donné la première philosophie où l'hallucination d'Aristote, de l'Ecole et de Descartes joue un rôle important, clairement et expressément.

Je n'ai pas à m'excuser — cherchant la trace de l'hallucination dans l'algèbre spinoziste et les intuitions leibniziennes — d'avoir été attentif aux doctrines et à leur détail. Pour quiconque a un peu la foi philosophique, les grandes philosophies sont vivantes et d'importance vitale. Aussi l'élément que j'ai choisi d'étudier en elles doit-il être cherché dans toutes leurs parties. J'ai été ainsi amené, à propos de l'hallucination, à propos d'images qui sont des perceptions, et à propos de perceptions qui sont des hallucinations vraies, à une étude spinoziste et à une étude leibnizienne; je me suis vu obligé de résumer

19. *Traité de la nature humaine*, p. 241 de la trad. franç. — 20. *Ibid.*, 339. — 21. V. *infra*, le chapitre sur Bergson.

des thèses métaphysiques et psychologiques en rapport seulement indirect avec mon sujet; j'ai même dû présenter quelquefois des interprétations non communément admises.

Le saint géomètre, tout au souci de conduire l'homme, par axiomes et théorèmes, à la vertu et à la béatitude, se souciait peu de découvertes psychologiques et visait à être beaucoup mieux qu'un savant. Mais, pour acquérir sainteté et béatitude, il ne connaissait qu'un moyen : percevoir et penser le plus possible et rien que rationnellement. Et c'est ainsi, en faisant la science de l'âme et de la nature, qu'il fut amené à une théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination.

Son intérêt est naturellement tout historique, mais on aurait tort de n'y voir que le modèle de la théorie de Taine. Elle vaut infiniment plus : passée dans le domaine public en tant que travail sur l'hallucination, elle est restée vivante et personnelle en tant que trait du spinozisme. Spinoza l'utilise en effet dans toute son œuvre psychologique, morale et métaphysique : pour montrer la structure de l'âme, pour expliquer le détail et la marche du mécanisme des passions, et même pour nous faire voir comment on parvient à la vertu, à la liberté, à l'amour de Dieu et à la conscience de l'éternité.

L'hallucination va avoir en spinozisme une importance d'autant plus grande que la perception traditionnelle y est tout simplement impossible. Elle l'est si bien que Spinoza appelle l'acte qui a lieu quand un objet se présente au sens non pas « sensation », mais imagination (E., II, 17; Sc., 40; Sc., 2; III, 12, 18). On ne peut percevoir que soi-même, et la perception en laquelle nous avons foi est impossible parce que deux êtres, quels qu'ils soient, ne

peuvent interagir et sont contraints de s'ignorer. Ils n'ont aucune relation, dira Leibniz de ses monades.

A cette intuition, Spinoza panthéiste oppose celle-ci : mais il n'y a qu'un être, Dieu ou la Nature. Cet être a des attributs : il pense, il est étendu ; et ces attributs ont des modes, appelés choses, moi par exemple, mon corps, mon âme, mes phénomènes, qui sont aussi des choses.

Tout à l'heure l'étendue d'autrui ne pouvait pas agir sur notre pensée et nous ne pouvions pas percevoir cette étendue. Maintenant, il y a quelque chose de changé ; pas tout cependant. L'être unique percevra son étendue, mais son étendue ne pourra pas agir sur sa pensée pour s'en faire percevoir. Il y a perception, il n'y a pas interaction. C'est le Parallélisme : une pensée — un phénomène matériel correspondant, une idée — un idéat ou plutôt son idéat, ma perception — son objet, mais sans action du perçu sur la perception ou le percevant ni du percevant ou de la perception sur l'objet.

Ce n'est qu'au sein de chaque attribut qu'apparaît l'interaction. Interagir, impossible à deux êtres ou à deux attributs, est la grande loi des modes : Parallélisme là, Temnisme ici. De phénomène psychique à phénomène psychique comme entre les phénomènes physiques règnent des lois causales, les mêmes ; elles règlent les perceptions de l'être unique et de moi-même, sa psychologie et ma psychologie comme sa physiologie et la mienne ; série psychique et série physique se déroulant ainsi, chacune de son côté, parallèlement.

La partie de Dieu que je suis perçoit donc les autres. — Pas du tout. — L'âme n'est que l'idée de son corps. Elle ne perçoit donc que lui, et, puisque les corps interagissent, l'action des autres sur lui. C'est par ce dernier détour qu'elle atteint le reste du monde, et sa perception

des objets autres que son corps n'est qu'inférence à partir de ses idées des affections de son propre organisme. Au fond, quoique partie de l'être unique, en continuité avec tout, l'individu ne perçoit que lui-même.

La perception populaire est donc deux fois inexistante : l'objet n'y est pour rien et elle ne sort pas de l'individu.

Voici un objet. Grâce au parallélisme nous le percevons en quelque manière, et le parallélisme exige que cet objet existe et soit présent. Mais, s'il est indispensable à la perception, il lui est inutile. — Enlevons-le. Le voici absent. Qu'advient-il de la perception ? — Elle persiste indéfiniment.

L'objet a déformé nos surfaces réceptrices. L'objet parti, la déformation persiste et, comme toute chose livrée à elle-même — c'est une intuition fondamentale — elle persistera indéfiniment. Or, cette déformation, cette trace, cette image de l'objet, c'est la parallèle matérielle de notre perception, c'est, au fond, son objet. Il persiste, notre perception persiste donc, intégrale et immortelle. Nous sommes à jamais hallucinés et rivés à une hallucination fixe. Il n'y a rien en nous qui puisse nous faire passer d'état en état, et sauf quelques indices, tout ce que peut notre « *conatus* » spinoziste est de nous faire persister dans notre hypnose. Le souvenir est quelque chose de néfaste.

Il y a un remède : il suffit que notre corps subisse une action plus forte et contraire à celle qui l'a tout à l'heure modifié ; notre âme subit alors, elle aussi, parallèlement, une perception contraire et plus forte ; elle perçoit autre chose. Son hallucination n'a cependant pas été anéantie, elle a été « réduite ». — Jusqu'ici, tout ce que pouvait l'âme contre son hallucination, c'est savoir qu'elle en était une et ne pas délirer ; l'image — perception ne perdait pas

pour cela sa vivacité. Savoir qu'on voit une image virtuelle n'en réduit pas l'intensité. — Pour qu'une vision soit réduite, il faut une affection, une perception contraire et plus forte.

L'image est donc une hallucination et le jeu des perceptions, hallucinations et images est une question de nombre et de force, de quantité.

Tout n'est pas très purement Spinoziste là-dedans. Pour identifier l'image de l'objet absent à la perception de l'objet présent, il faut oublier le parallélisme, ou le rétrécir à la mesure de l'individu, chez qui l'image cérébrale sera identique à la perception cérébrale et n'en sera que la persistance.

Telle qu'elle est, de quoi sert à Spinoza cette doctrine de l'image ? Il l'utilise partout, beaucoup et expressément.

Ce que la *raison* a de particulier, c'est bien plus son mécanisme que son matériel : des *images* présentes dans tous les objets, des images non réductibles par quelque chose de contraire et de plus fort, des notions communes. Raisonner, c'est bien mettre entre les images un ordre différent de celui de l'imagination, celui de l'entendement ; c'est surtout imaginer les notions communes. Quant à l'acte intellectuel suprême : *l'intuition*, il ne porte et ne peut porter que sur des concrets, des choses particulières, des individus, des *images*.

Les *passions* sont des images. Contrairement à ce qu'on loue à tort Spinoza d'avoir dit, ce qu'on aime, en langage spinoziste, c'est ce qu'on juge bon ; l'idée prime et précède, et les conflits affectifs sont des conflits d'images. Etudier l'amour, ce n'est pas s'attarder à l'objet, à notre corps, à notre tristesse, c'est considérer l'image de l'objet aimé. Aimer, c'est s'efforcer d'imaginer, c'est-à-dire de percevoir ce qui fait notre joie, c'est vouloir maintenir cette

perception; notre corps, parallèlement, faisant le nécessaire. Et dans toute l'histoire spinoziste des passions, on verra la théorie hallucinatoire de la perception, et surtout de l'image, jouer (sous la rubrique p. II, propos. XVII) un rôle de premier plan.

Plus haut, quand il faut se libérer de la passivité passionnelle, et atteindre puissance et bonheur : *vertu* et *amour de Dieu*, II-XVII garde toute son importance. Notre âme, nous, c'est notre pensée et rien d'autre; notre bonheur, c'est penser le plus possible, c'est ordonner les perceptions et les images les plus nombreuses et les plus variées. Or, en panthéisme, plus et mieux on pense, plus on pense et connaît Dieu. Il est la notion commune par excellence, toujours adéquate, partout et toujours présente à tous, inévitable. C'est l'image irréductible; le mécanisme des réducteurs s'applique à elle pour nous l'imposer et, les perceptions antagonistes réduites, nous aimons Dieu « en tant que nous l'imaginons comme présent ».

Au sommet, nous retrouvons encore les images-perceptions. Nous sommes présentement *éternels*; il s'agit de s'en apercevoir; et l'âme la plus amplement éternelle et la plus consciente de l'être est celle qui perçoit et imagine le plus. Cette âme éternelle est une personne, une chose qui forme des idées, et ses idées sont particulièrement propres au rôle de prédicats d'une personne. Elles ne comportent en effet rien d'abstrait mais uniquement des notions communes, c'est-à-dire des images, et des intuitions intellectuelles, c'est-à-dire du concret, de l'étendue, du mouvement, des choses particulières, Bucéphale et non le cheval, de l'absent par conséquent et du passé, perçus sous une forme éminente, sans l'oubli, l'effacement et la réduction partiels qui caractérisent les images mortelles. L'éternité spinoziste est le lieu des images irréductibles.

Aux prises avec des questions particulières, Spinoza n'oublie pas l'hallucination, et le *Traité Théologico Politique*, chapitres Prophètes et Prophétie, nous apporte un groupe de vues personnelles et fécondes sur la clinique de ce sujet. En voici une : Les prophètes sont des imaginatifs, peu avisés, incultes, et dont l'entendement ne modère pas l'imagination. C'est en elle que naissent les prophéties et, dans la plupart des cas, elles ont pour matière et pour ouvrière l'imagination seule; elles sont imaginatives et imaginaires, elles sont sans objet. Elles n'en sont pas moins certaines. Quand le prophète perçoit, selon son tempérament et ses connaissances, et par le seul travail de son imagination et de sa mémoire, des choses absentes et inexistantes, c'est Dieu qui actionne ses images. On reconnaît la théorie Thérésienne.

Nous verrons enfin sa lettre à Balling, quand, à propos de deux hallucinations hypnagogiques, il décèle qu'elles s'effacent lorsqu'on est attentif et s'imposent lorsqu'on s'abandonne au demi-sommeil, lorsque l'âme est *libera* et *soluta*, lorsque les réducteurs antagonistes sont absents ou inactifs. Alors fleurissent les visions, tantôt fruits des hasards organiques, tantôt produits de nos idées fixes.

Parmi les théories hallucinatoires de la perception, celle de Leibniz, la plus subtilement originale et la plus audacieuse, est la plus compréhensive et la plus conciliatrice.

Il y a bien un objet de la perception, mais il ne la cause pas. Elle est absolument spontanée, et la monade qui s'appelle Pierre, rigoureusement fermée à toute action extérieure, qu'elle prétende la subir ou la faire, est uniquement et totalement l'auteur de toutes ses perceptions, de ses états les plus passifs, de ses douleurs.

Tout en elle est endogène et interne, et il n'y a que pure illusion dans la passivité et l'extériorité de la perception.

Celle-ci a pourtant un objet et elle lui est exactement liée. Ce n'est pas cette Matière en qui nous avons si bizarrement foi. Etendue, temps, mouvement, matière, atomes et qualités sensibles n'existent pas et il semble que tout objet s'est évanoui devant la perception. Il n'en est rien et la destruction de la matière ne détruit pas l'objet : les monades. Hors de l'inexistante étendue, vit la multitude infinie de ces êtres purement spirituels, dont chacun, moi par exemple, a pour objet les autres, perçus avec l'infinie relativité qu'apportent l'espace, le temps, et les qualités sensibles, ces idées pures, créatrices de la matière, apparence *ex monadibus resultans*.

Une autre disgrâce atteint la perception ou son objet. Il ne la cause pas. Les monades sont sans relations, et la monade qui s'appelle Pierre développe d'elle-même et en elle-même, sans rien emprunter ou donner au dehors, ses perceptions aussi bien que ses images ou ses rêves.

Si pourtant les monades autres que mon âme sont les objets de ma perception, et la justifient de vouloir s'opposer aux images et aux rêves; si ma perception, tout en étant un rêve, est un rêve bien fondé, si elle a un objet qui, pour différent qu'il soit d'elle, est légitimement son objet, c'est parce que toute monade, dans sa spontanéité, a été créée *représentative* de toutes les autres, de l'univers. Dans la pensée créatrice, toute monade, tout état de chaque monade a été créé compte tenu de tout le reste. Sans relations entre elles, les monades sont unies, dans l'intellect divin, par une exacte causalité; et si la perception est spontanée, endogène et interne, l'objet qu'elle a, son objet, est sa cause « objective ». Elle et lui doivent à Leibniz un lien dont aucun dualisme, aucune psychophysiologie n'atteint la perfection.

Hallucination parce qu'endogène et interne, la perception est fatalement l'expression régulière d'un objet nécessairement présent et responsable. On dira un jour : c'est une hallucination vraie; elle est déjà un rêve bien fondé.

A côté d'elle, laissée par elle, l'image est une trace, et la monade contient, comme une formule une série, les traces de tout son passé ²²; et imaginant ces traces comme l'exigent nos relativités, nous les comparerons, non aux empreintes de Platon, mais aux ondes et aux tourbillons qui s'éternisent dans le flux indéfini d'une eau.

Chez le Leibniz de l'Harmonie, plus probable qu'explicite, ces souvenirs, ces images, sont liés à un objet passé et à une réalité extérieure présente tout autres que l'objet qu'a eu la sensation; l'harmonie universelle et immanquable exige donc qu'images et sensations, rivées à des objets spécifiquement différents, soient spécifiquement différentes.

Mais le Leibniz de l'harmonie était aussi celui de la tradition et de la continuité; et, resté ici prisonnier de l'une et l'autre, il ne trouvera pas autre chose entre la perception et son souvenir qu'une différence de degré.

On le verra bien quand il s'agira de les distinguer. Nous ne trouverons alors ni une certitude immédiate ni une démonstration. Il faudra se contenter de critères incertains : la sensation est « *vivida, multiplex et congrua* » plus que l'image, tous les hommes s'accordent sur leur distinction et, agissant conformément aux différences que nous leur attribuons, notre action *réussit*. C'est finalement avec notre raison que nous distinguons nos sensations de nos images, selon la facilité avec laquelle nous les insérons dans des systèmes logiques qui se tiennent et nous font vivre.

L'échec, c'est l'hallucination et le rêve.

22. Et de tout son avenir.

Dans la théorie leibnizienne la plus probable, ce sont de faux jugements sur des sensations et souvenirs actuels, un rêve faisant des perceptions quelconques avec des sensations quelconques, n'importe quoi avec n'importe quoi. La sensation suggère, elle « insinue », et notre âme, « architectonique », construit ses perceptions.

Chez le Leibniz de *la différence de degré*, l'image est déjà une perception virtuelle. Elle tend à se réaliser, les souvenirs pressent sur les fissures de l'inconscient et « tendent à rayonner plus vivement », perceptions naissantes qui ne demandent qu'une libération pour paraître au dehors.

C'est le Leibniz de l'hallucination, *interprétation fautive*, qui semble l'emporter; et, lorsque se discute l'exemple de la tour carrée prise pour ronde, le leibnizien et le spinoziste, privés tous deux de la vue des angles, voient, celui-ci la rondeur, et celui-là que la tour est ronde. Dites-leur qu'elle est carrée. Le leibnizien le verra, mais non le spinoziste. A celui-ci il ne suffira pas de dire : il y a des angles; il faudra les lui montrer et qu'il les voie. Ainsi s'affrontent, dans les dessous du vaste leibnizianisme, les énigmes du rêve et de la perception.

Dans l'histoire philosophique de l'hallucination, nous avons donc choisi deux cas : mais il ne nous a pas paru possible de passer de la métaphysique spinoziste ou leibnizienne à l'observation clinique actuelle sans résumer d'abord la pensée d'un philosophe à la fois actuel, de premier plan et purement philosophe. Très actuel et très maître de la science de son temps, Bergson est de la lignée des « méditatifs » dont Malebranche se glorifiait d'être, dût-il encourir les railleries des savants et du sens commun. Mais Bergson est un anti-Taine, et Taine subordonne toute la philosophie à l'hallucination. Aussi n'ai-je pas pu ne pas nommer ici, bien que d'une classe philo-

sophique toute différente, et bien que trop commenté, l'élève de Spinoza et le philosophe de l'hallucination.

Dans « L'Intelligence », l'élément psychique unique et suffisant est l'hallucination, et elle est primitivement endogène, interne et inétendue. Elle subit l'Illusion projective, paraît s'extérioriser, s'étendre et se situer, et devient, selon qu'elle rencontre ou non un objet correspondant, l'hallucination vraie ou l'hallucination fausse. Et voilà pour la perception.

L'image est une hallucination, une sensation externe, située et étendue. Elle subit, condition sine qua non de la vie, une réduction qui la sépare de la perception en lui rendant l'intériorité et l'inextension primitives. Cette réduction a lieu quand l'image entre en conflit avec des états contradictoires et plus forts, raisons ou hallucinations vraies. La réduction est ainsi une affaire de logique et de force.

Hallucination vraie et image ont chacune ses centres, et ces deux systèmes de centres sont très distincts, voire « antagonistes », mais doués des mêmes fonctions. L'écorce est d'ailleurs un vaste territoire homogène où ne se différencient que des centres moteurs; et c'est précisément quand le courant centripète s'abouche dans le courant moteur que l'image s'éveille à la conscience. C'est du prébergsonisme, et nous trouverons chez Taine, sur ce sujet, d'autres intuitions prébergsonniennes avortées.

Avec Bergson, Perception et Image semblent cesser enfin de se perdre dans l'Hallucination, et s'échappent du cerveau, chacune de son côté. La perception rejoint l'objet, est dans l'objet, est l'objet. Le souvenir est un pur psychique, ultra-cérébral et ultra-spatial. L'hallucination enfin, souvenir ou perception, est impossible.

La perception est matière, la matière est conscience, la perception est objet. La matière, contrairement aux vues d'une science superficielle, a l'hétérogénéité qualitative de la perception, et le rouge-objet n'est pas essentiellement différent du rouge-perception, les vibrations éthérées ont les couleurs du spectre; le mouvement est un changement de qualité; tout n'est pas calculable dans la matière, et la liberté y a sa part, l'avenir ajoute du nouveau au passé dans la matière comme dans l'esprit.

Si la matière est perception, la perception est matière. Elle est extérieure, située, étendue, et la sensation de couleur est couleur elle-même. Le point P est une perception visuelle, et ce qu'il faut chercher, ce n'est pas comment la collaboration du percevant et du perçu aboutit à doubler la matière d'une perception qui l'imite en différant spécifiquement d'elle, c'est comment la perception appelée le point lumineux P fait ou non partie de ma perception. On trouve que la perception consciente de tel sujet a pour raison d'être la réaction de son corps à l'action de l'objet, lorsque cette réaction échappe au mécanisme, c'est-à-dire lorsqu'un système nerveux, arraché à la matière par l'élan vital et la liberté, offre à l'action extérieure une multiplicité de voies également ouvertes et de réactions également possibles.

Point de contact entre l'esprit et l'objet, partie de l'objet, la perception interdit l'hallucination.

Le souvenir ne l'exclut pas moins. Bergson proclame avec une sorte de solennité la radicale différence de nature qui sépare l'image de la perception, et les désastres métaphysiques causés par la croyance à une simple différence de degré, par la théorie de l'hallucination vraie. A l'inverse de la perception, le souvenir est inétendu, non localisé, ultra-cérébral et ultra-spatial; il n'a rien de ce qu'il faut pour prétexter l'hallucination.

On sait enfin à quelle théorie psycho-physiologique de la perception et de l'image aboutit tout cela. D'un côté, dans l'espace, l'objet matériel; de l'autre côté, dans l'inconscient psychologique, la totalité de notre passé sous forme de souvenirs inconscients, d'objets virtuels. L'objet réel agit sur les centres dits sensoriels pour y déclencher la seule chose dont soit capable le système nerveux : un mouvement, imitation de l'objet ou autre réaction à l'objet, le schème moteur. L'objet virtuel, le souvenir ultra-cérébral actionne alors les centres dits imaginatifs, quelque chose comme le pli courbe pour les souvenirs visuels, la première temporelle pour les souvenirs auditifs; et les centres imaginatifs agissant à leur tour sur les centres sensoriels, le schème moteur correspondant à l'objet se trouve excité à la fois par l'objet réel et par l'objet virtuel : l'objet est perçu; les souvenirs voulus s'éveillent; l'objet est reconnu.

Mais Bergson ne s'oppose pas longtemps à ses devanciers. Le souvenir qui diffère radicalement de la perception est le souvenir pur, latent, virtuel, psychologique et inconscient. Le souvenir conscient de Bergson est une perception. Le présent est sensation et mouvement et n'est que cela; aussi, dès que le souvenir est conscient, est-il présent et perception. En passant de l'inconscient au conscient, il se transforme, il s'élance au dehors par les fibres centrifuges des nerfs sensoriels, il s'extériorise, se localise et s'étend. Ce qui différencie alors le souvenir de la perception, c'est qu'elle vient de l'objet tandis qu'il émerge de l'inconscient psychologique, c'est leur origine et la conscience de l'acte qui les éveille. L'hallucination pathologique est la perte de conscience de cet acte : l'émersion d'un souvenir-perception hors de l'inconscient psychologique et du passé.

Nous voilà loin de la différence de nature, et Bergson, en assimilant les images conscientes à des perceptions, en fait des hallucinations plus parfaites que celles de Taine, des Cartésiens et d'Aristote. Leur perception était plus ou moins endogène, et on ne savait trop comment elle finissait par être extérieure et étendue; celle de Bergson est d'emblée extérieure, étendue, localisée, matérielle. Son souvenir a les mêmes qualités, et quand un halluciné conscient dira « je vois un ange », en bergsonisme, il aura raison.

SPINOZA

THÉORIE DE LA PERCEPTION, DE L'IMAGE ET DE L'HALLUCINATION

LA PROPOSITION XVII DE LA II^e PARTIE DE L'ETHIQUE

Spinoza trouve les éléments de sa théorie dans le domaine commun : l'essentiel de la sensation est dans l'activité de l'esprit et on n'affaiblira jamais assez le rôle de l'objet; le souvenir est une sensation, mais faible; la répartition et le jeu utile des perceptions et des souvenirs sont assurés par leurs conflits; le plus fort réduit le plus faible, mais nous sommes sans cesse exposés à voir nos souvenirs rester ou devenir des sensations et à les prendre pour des objets.

Le principal de cette théorie fait très naturellement corps avec le spinozisme, avec le parallélisme notamment, qui interdit aux objets de provoquer leur perception, celle-ci, comme l'image, étant du psychique pur, à qui l'objet n'est qu'une présence sans action. Nous aurons pourtant à nous demander si le parallélisme, bien que libérant la sensation de toute action de l'objet, n'exige pas qu'il soit présent, n'interdit pas la perception sans objet, n'oblige pas l'image, à qui l'absence de l'objet est précisément essentielle, à différer radicalement de la perception, et ne réduit pas l'hallucination à une erreur d'interprétation, la prise d'une sensation pour une autre, la prise d'une image, d'une ombre, pour une perception et pour un objet.

Bien liée ou non aux intuitions centrales du système, la théorie de la perception-image et de l'image-hallucination rendra les plus grands services au spinozisme, quand il voudra nous montrer la structure de l'âme, nous expliquer

le détail et le mécanisme des passions, nous faire connaître enfin — et nous en donner le goût et la force — la vertu, l'amour de Dieu et l'éternité.

« PERCEVOIR » ET « IMAGINER »

Le vocabulaire spinoziste, ici comme ailleurs, a ses particularités.

« Percevoir » peut résumer « perception sensorielle d'un objet extérieur présent ». On perçoit un arbre, on ne dit pas qu'on perçoit le souvenir d'un arbre (le rêve et l'hallucination réservés : perceptions d'objets absents).

Si large que soit la part de la raison dans la perception, percevoir signifie, en gros, être passif, et, quand la conscience de notre activité est assez vive, nous cessons de dire « je perçois ». On perçoit du bleu, on perçoit un homme, peut-être trois hommes, on ne perçoit guère une différence, ni même une égalité, et, plus haut, quand reparaissent sur un plan supérieur la rapidité et l'apparente passivité de la perception sensible, ce n'est plus de perception qu'on parle, c'est d'Intuition.

Spinoza utilise volontiers « perception » dans son sens vulgaire, et il en fait même un usage très clinique ou très physiologique : « moins l'esprit connaît, plus il perçoit »¹; *le corps* est capable de percevoir, il perçoit les corps extérieurs².

Mais l'âme spinoziste *perçoit* les images, les souvenirs³.

Même ainsi étalé, le mot garde un sens précis et la perception se distingue du jugement sur elle. On perçoit le soleil à deux cents pas, on perçoit un cheval ailé, et il n'y a là nulle erreur tant qu'on se contente de percevoir; l'erreur est dans le jugement qui se mêle à la perception⁴. — Mais le terme finit peu à peu par désigner une foule d'actes intellectuels. On perçoit que la perception d'un cheval ailé est fausse, et « perception » rejoint *Intellectio* ou *Conceptus*.

Définissant « l'idée », Spinoza rejette « Perception » parce que ce terme évoque une passivité; voulant exprimer que l'âme forme⁵ des idées, il préfère « concept ». Cependant, *Intelligere*, c'est percevoir par l'entendement; l'âme perçoit les idées pures⁶, nous percevons que Dieu existe⁷, l'étendue n'est perçue que lorsque nous découvrons qu'elle constitue Dieu. Nous percevons l'action même de connaître, ou le raisonnement⁸. La suspension du jugement est une perception⁹. Les choses *percevables* sont celles que saisit l'entendement, les mathématiques, par exemple; on se contente d'imaginer les choses non perce-

1. R. E., 37. — 2. E., II, 26. — 3. Par ex., E., II, 49, Sc. — 4. E., II, 49, Sc. — 5. E., II, défin. 3. — 6. E., II, 22, 21, 7, Sc. — 7. C. T., I, I, 1. — 8. E., I, 31, Sc.; R. E., 27. — 9. E., II, 49, Sc.

vables¹⁰. On perçoit 3×2 quand on sait faire une multiplication, on perçoit le rouge quand on connaît l'optique. Le Christ seul a perçu les choses révélées, c'est-à-dire les a connues par la pensée pure, sans paroles et sans images¹¹. Les genres de connaissance, de la sensation à l'intuition intellectuelle, sont des perceptions¹². Induire et déduire l'union de l'âme et du corps, c'est percevoir¹³.

La perception dont il s'agira ici est la perception sensorielle d'un objet présent.

« Nous appellerons images des choses les affections du corps dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes... et quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous disons qu'elle imagine »¹⁴. — Comment le langage spinoziste distingue-t-il cette imagination de l'entendement et de la perception?

Inlassablement, il écarte l'imagination de la raison. « Qu'on entende par imagination tout ce qu'on voudra », pourvu qu'on la distingue de l'entendement, que l'entendement nous libère d'elle, que ses lois soient entièrement différentes de celles de l'entendement¹⁵.

Qu'imaginons-nous? Avant tout, des corps, et il y a des choses qu'il serait déraisonnable de vouloir imaginer¹⁶. — Autre limite de l'imagination : sa passivité. Qui imagine est un patient, les images s'imposent à lui comme si elles l'attaquaient du dehors et dans un ordre où son entendement n'a point de part. — Ce qui achève enfin de séparer les images de la raison, c'est que leurs lois ne paraissent pas psychiques mais cérébrales. Les images s'éveillent, se suivent, selon que les esprits activent telle trace cérébrale, et il faut apprendre à avoir des idées nées de la pensée pure et non de fortuits mouvements du corps¹⁷. — Spinoza ne perd pas une occasion de rendre l'image au cerveau, et tandis que le sentiment, l'*Affectus*, est une *affectio* du corps et, en même temps, l'idée de cette *affectio*¹⁸, l'Image n'est toujours qu'un état du corps, sans que Spinoza ajoute qu'elle est aussi l'idée de cet état, voulant sans doute ne pas laisser oublier qu'il voit un abîme entre l'image, cette peinture muette et inerte sur un tableau, et l'acte qu'est l'idée.

Bien séparée de la raison, l'image spinoziste l'est mal de la sensation.

Quand nous percevons que nous sentons tel corps, nous concluons que « l'union de l'âme et du corps cause cette sensation »¹⁹. Les traces des esprits dans le cerveau déterminent nos sensations²⁰. La perception des changements causés en nous par les corps est la sensation²¹. Nous percevons que la matière

10. Tr. Th. P., VII, note VIII. — 11. *Ibid.*, IV. — 12. R. E., 9. — 13. R. E., 15. — 14. E., II, 17, Sc. — 15. R. E., 45-46. — 16. A Meyer, 15 de Saisset. — 17. R. E., 49. — 18. E., III, défin. 3. — 19. R. E., 15, 43. — 20. P. M., 1. Comment nous imaginons les choses. — 21. C. T., II, Préf., note 1, XIII.

produit nos sensations, qui se produisent en nous malgré nous²². — Spinoza ne détourne jamais « sensation » de son sens usuel, et ne se le permet que très peu avec « sentir », lorsque nous sentons, par exemple, que notre âme est éternelle.

Le terme de « sensation » lui était donc familier. Or, il ne figure pas dans l'*Éthique*. N'y serait-il pas remplacé par « Image », celle-ci englobant le contenu des deux mots?

Déjà, la définition de l'image ne dit pas si elle est autre que la sensation. *Les images sont les affections du corps dont l'idée nous montre les choses comme présentes*. Voilà qui convient parfaitement à la sensation, et Spinoza ne se préoccupe presque jamais de séparer ces deux faits²³.

Tout au long de la III^e partie, *les passions se déchainent quand « nous imaginons » les choses*. Est-il vraisemblable que Spinoza n'ait vu les passions humaines que liées à des souvenirs? — Quand les mots nous rappellent les choses, « nous formons des idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses »²⁴. Quand « pomme » nous rappelle le fruit, une idée s'éveille, semblable à celle qu'en provoquent la vue et le contact. C'est cette toute dernière idée qui est « l'imagination »; et la connaissance du premier genre, opinion ou imagination, se fait par des signes ou par la présentation des objets aux sens²⁵. — Quand on voit un objet, on imagine sa distance. Devant le soleil, on n'imagine pas 400 millions de kilomètres, mais les deux cents pas que voient nos yeux²⁶. Quand le soleil se réfléchit sur l'eau, on l'imagine dans l'eau. Et tout cela s'appuie sur une proposition visant la perception sensible²⁷.

« Tant que le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature du corps extérieur », l'âme considère ce corps comme présent, c'est-à-dire l'« imagine ». *L'image d'une chose passée ou future est la même que l'image d'une chose présente*²⁸. « L'âme imagine quand le corps est disposé par les vestiges du corps extérieur comme il l'a été par ce corps extérieur; mais, par hypothèse, le corps, dans une certaine rencontre, a été disposé de façon que l'âme imaginât... ». Que le corps extérieur agisse ou que les traces « *vigent* » spontanément, l'âme imagine. — « *L'imagination est constituée par certaines sensations* fortuites qui naissent de causes extérieures, quand le corps reçoit tels ou tels mouvements »²⁹. Que ces mouvements soient ou non provoqués par le corps extérieur, qu'il soit présent ou absent, peu importe; dans les deux cas, l'âme imagine.

Spinoza tire enfin « Imaginer » dans une direction qui nous intéresse moins. Nous imaginons et nous croyons percevoir, outre les corps, des êtres fictifs. C'est le cas lorsque l'imagination nous fait concevoir les choses « *abstracte vel superficialiter* ». L'abstraction est de l'imagination, et de la pire. Elle nous

²². Pr. I, 21. — ²³. C. T., II, III, 6. — ²⁴. E., II, 40, Sc. 2. — ²⁵. *Ibid.* — ²⁶. E., II, 35, Sc. — ²⁷. E., II, 16. — ²⁸. E., III, 12, 18. — ²⁹. E., II, 18; R. E., 45.

fait croire — folie ³⁰ — que l'étendue est divisible, qu'il y a dans l'espace des corps distincts les uns des autres, que l'étendue est quantité ³¹. Mesure, temps, nombre, ces êtres de raison, ces auxiliaires de l'imagination, ne sont que des façons d'imaginer ³². C'est l'abstraction, c'est l'imagination qui forge des non-êtres tels que le bien et le mal, l'ordre et la confusion, le beau et le laid, le doux et l'amer, le chaud et le froid, le bruit et le son, les ténèbres ³³.

LA PERCEPTION

Dans le Court Traité.

Si la perception d'un objet exige sa présence et son action, on ne comprendra pas la perception de l'objet absent : l'hallucination. Mais si l'objet n'est cause de la perception qu'en apparence, si elle naît de notre spontanéité, l'hallucination est moins paradoxale, ainsi que l'affirmation : imaginer c'est percevoir. Or il se trouve que Spinoza, Malebranche et Leibniz, chacun poussant l'esquisse cartésienne, ont répété avec acharnement que l'objet ne cause pas la perception et que l'âme est fermée à l'action de la matière. Chez Spinoza comme chez ses grands contemporains, perception et chose se déploient chacune de son côté, sans contacts, indifférentes l'une à l'autre.

Mais Matière et Pensée ne sont que deux attributs de l'être unique. Sous peine de le détruire dans leurs contradictions, il faut bien qu'ils s'accordent, concordent, soient parallèles; et dans le parallélisme comme dans l'occasionalisme et l'harmonie préétablie, les histoires physiques et psychiques se correspondent point par point; leurs liaisons, non causales, sont pourtant constantes. Tout se passe comme si les mouvements causaient des perceptions et les perceptions des mouvements; et passer de l'apparence de l'interaction à la réalité du parallélisme est à ce point difficile que le langage de Spinoza est souvent celui des préjugés.

C'est forcément le cas dans le résumé des Principes, Descartes ayant avoué que si l'action réciproque de la pensée et de la matière est inconcevable, une expérience

30. A Mayer, 15. — 31. E., I, 15, Sc.; II, 45, Sc. — 32. A Mayer, 15. — 33. E., I, Append.; P. M., I.

trop certaine nous interdit d'en douter. Nous n'avons d'idées que s'il y a hors de nous une cause de ces idées. Elles sont des êtres représentatifs; leur réalité objective requiert une réalité formelle, la réalité objective de l'idée du rouge exigeant au dehors quelque chose qui soit formellement rouge. L'esprit est satisfait lorsqu'il trouve à ses concepts une cause extérieure, lorsqu'il appuie l'objectif au formel.

Cette cause des idées est la matière. Chacun trouve en soi, clairement et distinctement, que la substance étendue est la cause suffisante des sensations; et ce n'est que du bout des lèvres que nous pouvons leur feindre une autre cause. Mais il faut avouer que si on se laisse aller à l'idéalisme cartésien, et si on tient pour préjugés les raisons de croire que le corps existe, cette évidence sera inefficace; on ne croira pas avoir besoin d'une cause extérieure de nos idées et, si on consent à l'accueillir, pourquoi serait-on contraint de la croire matérielle¹ ?

Le Court Traité, avec des défaillances, affirme déjà qu'il ne passe rien entre la Matière et la Pensée, et le personnage antipathique des dialogues convient lui-même que la substance pensante n'a rien de commun avec la substance étendue². Un peu plus loin, le panthéisme apparaît pour un motif tout paralléliste : s'il y avait des êtres distincts, si toutes choses n'étaient pas un même être, les substances prétendues distinctes n'auraient rien de commun entre elles et ne pourraient s'unir³. Plus tard encore, quand le Dieu qui totalise l'univers aura été doué d'une infinité d'attributs, l'impossibilité de l'interaction se glissera entre eux; les attributs de l'être unique seront aussi incapables d'interagir que s'ils étaient des substances distinctes, et l'idée que des choses appartenant à des attributs différents n'ont rien en elles les unes des autres est même un axiome⁴. Paralléliste aussi l'affirmation qu'il n'y a ni volonté ni entendement, mais seulement des idées, et, simples aspects des idées, des volitions⁵ : Si la volonté et

1. Pr., I, observation. — 2. C. T., 1^{er} Dialogue, 1, 4. — 3. C. T., I, II, 17, 2^o et note. — 4. I, VII, 1, note, et Appendice, Ax. 4 et 5. — 5. II, XVI, note à 3.

l'entendement étaient des êtres réels, l'idée ne pourrait causer la volition; un mode d'une substance ne pouvant passer dans une autre, l'idée ne serait pas dans la volonté, et celle-ci, incurablement étrangère aux idées, aveugle, sourde et vide, ne pourrait rien vouloir. — Autre thème paralléliste : quand le vin dissipe la tristesse, il n'y a là nul effet du vin sur l'âme⁶, et ce ne sont pas les corps, mais nos idées, qui causent nos états affectifs. Un désir n'est pas un effet de l'action d'une chose sur notre âme, il naît d'un jugement de valeur⁷.

Si les attributs de la substance n'interagissent pas plus que des substances, où est la cause de la perception ? Ce fruit de la pensée ne peut avoir sa cause que dans la pensée⁸. Mais la pensée, livrée à elle-même, sera aveugle, sourde et vide, les Principes l'affirment. Que faut-il pour qu'elle s'exerce ? La réponse est au centre même du parallélisme. Dieu, tout constitué qu'il est par une infinité d'attributs, est simple et un, et les deux attributs que nous en atteignons ne sont, comme les autres, que des expressions de la même chose. La pensée se déploiera donc en une infinité d'idées correspondant à une infinité d'objets⁹, et les perceptions seront les répliques, les symétriques et non les effets des choses perçues. Les choses perçues ne font pas les perceptions, mais s'il y a des perceptions, il y a des choses perçues, et vouloir s'en passer est absurde et déliant¹⁰.

Dès lors : tel corps, telle âme, tel phénomène corporel, telle perception¹¹, et, *non causée par l'objet, la perception lui reste rivée.*

Mais l'équilibre paralléliste est difficile et il est aisé d'y manquer. Spinoza précise bien qu'une pierre ne peut être mue par une pensée et qu'aucune pensée ne peut produire mouvement ou repos dans le corps¹², mais il accorde à Descartes que l'âme peut orienter nos esprits, ces vulgaires

6. C. T., II, XX, 1, note 2. — 7. II, XVI, 2. Nous voici loin du célèbre : nous ne désirons pas une chose parce que nous la jugeons bonne; nous la jugeons bonne parce que nous la désirons. — 8. II, XIX, 10. — 9. C. T., II, XX, 4. — 10. R. E., 38. — 11. C. T., II, préface, note, XI, XII, XIII; ch. XX, notes à 4. — 12. II, XIX, 8.

corps; si bien qu'en cas de conflit entre le mouvement dirigé par l'âme et celui que dirigent les viscères, il y aura souffrance et angoisse¹³. La chute dans le préjugé de l'interaction est lourde; et un texte discuté en atténue seul l'effet : l'âme ne dirige les esprits que « médiatement »¹⁴, et la vraie cause est ici qu'âme et corps forment un tout dont les événements se correspondent et ne sont que deux expressions d'une même réalité¹⁵.

Si attractif quand il s'agit des mouvements volontaires, le vieux préjugé ne l'est pas moins quand il s'agit de la relation entre perception et choses perçues. Dès le début, en apprenant qu'à la perception correspond du perçu et à la réalité objective la réalité formelle, nous apprenons que ceci cause cela¹⁶. Un entendement fini ne peut rien connaître s'il n'est déterminé du dehors¹⁷. L'homme ne peut tirer ses perceptions de soi.

Et pourquoi ? Pourquoi Leibniz est-il condamné d'avance ? En vertu d'un principe leibnizien : pas plus que l'homme ne peut tout connaître, il ne peut connaître ceci plutôt que cela; on ne peut entreprendre ou commencer de connaître cela plutôt que ceci¹⁸. Résultat : *sauf détermination du dehors, une perpétuelle inconscience*¹⁹.

La cause extérieure inéluctable n'est rien d'autre sinon que les choses perçues existent²⁰. Le principal effet du corps sur l'âme est que l'âme le perçoit, ce qui a pour cause le mouvement et le repos²¹. Connaître est enfin un pur pâtre et les modes de penser ont lieu à la suite de l'action exercée sur l'homme par les objets²².

On peut revenir de ces énoncés au parallélisme. L'effet du mouvement et du repos sur l'âme est de se faire connaître comme un objet. Dans l'unité de la substance, tous les phénomènes des attributs autres que la pensée sont des causes de pensées en ce sens qu'ils sont des objets. De ces attributs, la matière seule nous est accessible, mais elle

13. C. T., II, XIX, 11. — 14. II, XX, 2, Manuscrit A. V. éd. Appuhn, note, p. 167. — 15. II, XIX, 9. — 16. I, I, 4. — 17. I, I, 5, 30. — 18. I, I, 5, 30. — 19. Cf. le même argument dans Leibniz, I. à Foucher, éd. Gehhardt, I, 372. — 20. I, I, 5, 80. — 21. II, XIX, 13. — 22. II, XV, 5.

n'agit pas sur nous en tant que matière; elle agit en tant qu'objet, et si l'on veut toujours dire « cause », il faut relever qu'un corps au repos²³, inactif, est cause de perception autant qu'un corps en mouvement. Il ne faut pas dire que le corps est cause efficiente de nos perceptions²⁴, il agit, si l'on peut dire agir, en tant qu'objet différent de l'âme; et toute substance ou attribut autre que le corps produirait les mêmes passions que lui²⁵. Lorsque l'âme sera mise en présence d'un autre attribut que le corps, elle le percevra comme elle percevait le corps²⁶. Encore une fois, ce n'est pas comme corps que le corps est « cause » de la perception, c'est en tant qu'objet, et Spinoza est paralléliste au moment même où il déclare aisée à comprendre l'action réciproque de la pensée et de la matière : Il n'y a pas de difficulté à ce qu'un mode différent d'un autre agisse sur l'autre²⁷. Mais il ajoute aussitôt que cette action est bien spéciale : Le corps et l'âme interagissent en ce sens qu'ils ne sont qu'un seul et même être sous deux points de vue différents. Offrant enfin de prouver la thèse de l'interaction telle qu'il la conçoit, il insère ici, dans le manuscrit A et dans des propositions d'authenticité probable, une profession de foi d'un parallélisme éthicien : entre l'idée et son objet, il y a nécessairement union, car il n'y a aucune chose dont l'idée ne soit dans la pensée, et aucune idée ne peut être sans que la chose soit aussi; de plus, l'objet ne peut éprouver de changement sans que l'idée n'en éprouve un et vice versa²⁸.

Dans l'instinctif langage des préjugés, les objets sont les causes des perceptions. Dans le langage paralléliste, si à un objet ne répondait pas une idée, si toute idée n'avait pas son idéat, c'en serait fait de l'être simple qui s'exprime par des attributs infiniment différents. C'est seulement en tant qu'expressions diverses trouvant dans le Dieu total leur unité que les perceptions et les choses perçues peuvent être dites causes les unes des autres.

La perception est du psychique pur et spontané; elle

23. C. T., II, XIX, 15. — 24. Chez le paralléliste Leibniz, le corps sera cause « objective » de la perception. — 25. C. T., II, XIX, 17. — 26. *Ibid.* — 27. II, XX, 4, note. — 28. *Ibid.*, 10.

n'en a pas moins, et toujours, son objet présent; elle est inconcevable en l'absence de son objet.

La Perception dans l'Ethique.

Après ces flottements : le rigide parallélisme de l'Ethique, parfois compromis par des propos psycho-physiologiques.

Ecartons-les. L'éthique élucide souvent le psychique par le physique; et perception, image, mémoire, association des idées, passions, s'expliquent par le cerveau. Toute la théorie de l'image repose sur un petit résumé de physique, les déductions psychologiques sortant à chaque instant des constatations du physiologiste. L'âme perçoit les choses quand elles affectent le corps humain, quand le corps les perçoit et tant qu'il les perçoit²⁹. La perception et le souvenir s'expliquent par les déformations des parties molles du cerveau et par la persistance de ces déformations, traces des objets³⁰. Nous imaginons une chose comme absente *ex eo quod* notre corps éprouve une affection qui exclut cette chose. Pour que les idées s'associent, il faut que les traces s'associent dans le corps, et la mémoire n'est qu'un enchaînement des idées suivant l'ordre des affections du corps³¹. Quand se forment les idées générales, on apprend que le corps, limité, ne forme qu'un petit nombre d'images cérébrales à la fois. Si ce nombre est dépassé, il y a confusion³², d'où les universaux et les idées générales³³. Après la mort du corps, on ne peut plus imaginer et se souvenir, puisque les traces des corps dans le cerveau ont disparu avec lui. Pendant la vie présente enfin, si l'on ne peut se souvenir d'une vie antérieure, c'est faute de traces cérébrales³⁴.

Ces manquements au parallélisme ne sont qu'apparents. Le psychique s'explique toujours par le psychique et jamais par le physique; mais les deux ordres se correspon-

29. E., II, 17. — 30. E., II, 13... 19. — 31. E., II, 40, Sc. 1. — 32. Leibniz dira : les images cérébrales se mêlent, mais comme les ondes produites par une pluie de cailloux dans l'eau, sans confusion. V. *infra*, 113. — 33. E., II, 40, Sc. 1. — 34. E., V, 21, 23, Sc.

dent point par point; tout se passe comme si les faits d'un attribut causaient ceux de l'autre, et il peut être plus *commode* d'expliquer un fait d'un attribut par un fait de l'autre, un mouvement par une volition, une perception par un objet³⁵. N'était cela, on pourrait négliger le corps, et Spinoza chasse de l'histoire des émotions le rire, les pleurs et toute la machinerie viscérale³⁶.

Les *ea de causa, ex eo, consequenter* qui semblent dériver la perception du perçu et du cerveau ne sont que licence verbale, et le recours du psychologue au corps est le recours du physicien à l'algèbre; quand l'explication par le psychique est trop laborieuse, on fait un modèle mécanique. Il n'explique rien mais il nous rend le fait psychique familier et, service plus grand, le chemin qu'il permet de faire sur la voie physiologique, l'être psychique le fait avec nous sur sa route parallèle.

Une perception, un souvenir paraît quand et non parce qu'une trace cérébrale s'imprime ou se réveille. Nous percevons, nous rappelons, vivons, non parce que nous avons un corps mais parce que notre âme « enveloppe l'essence actuelle de notre corps »³⁷, parce qu'une idée pose l'existence présente du corps. Nous mourons enfin avec notre corps, non parce qu'il meurt, mais parce que « notre âme cesse d'affirmer l'existence du corps », et elle cesse de l'affirmer, non parce qu'il meurt, mais parce qu'une idée survient qui exclut celle de l'existence du corps³⁸.

Les perceptions naissent et s'enchaînent dans un univers psychique fermé à leurs indispensables objets. Cette affirmation n'est pas due à l'observation des perceptions, des images, des hallucinations et de leurs conditions organiques. Sa source, de pure métaphysique, est dans les premières lignes de l'*Ethique*.

Écartons toutes les abstractions et partons du pur concret : la substance. — C'est ce qui est conçu par soi, ou que l'on peut concevoir sans recourir au concept d'autre chose. — Ce qui n'est

35. Penser avec Copernic et parler avec Tycho. Théodicée. — 36. E., III, 59, Sc. — 37. E., III, 11. — 38. E., III, 11, 12, 13.

pas conçu par soi et ne peut être substance, c'est par exemple le mouvement, qui présuppose au moins l'étendue. L'étendue au contraire est conçue par soi, et elle va être un des attributs de la substance, en compagnie de la pensée et d'une infinité d'autres, chacun conçu par soi.

Un peu plus loin : on connaît un effet quand on connaît sa cause, ou — axiome — la connaissance de l'effet « enveloppe » la connaissance de la cause.

Soient alors deux choses, mais qui n'aient *rien* de commun. On ne peut les connaître l'une par l'autre, autrement dit, la connaissance de l'une n'enveloppe pas la connaissance de l'autre, ou, finalement, l'une ne peut être cause de l'autre.

Appliquons cela aux attributs. Deux attributs se conçoivent chacun par soi ; ils n'ont donc rien de commun, ils ne peuvent se connaître l'un par l'autre, ils ne peuvent être cause l'un de l'autre. — Naturellement, tous les attributs en sont là, l'étendue et la pensée comme les autres. Dans chacun, les phénomènes, « les choses », « les modes » naissent tous et tout entiers de l'attribut dont ils sont les modes et jamais des attributs voisins.

Toutes les pensées, sensations, sentiments, émotions, volitions viennent à l'infini d'autres pensées, et jamais des choses ou des corps. Il n'y a rien d'absurde à remonter à l'infini la chaîne des perceptions, l'absurde serait d'introduire des choses perçues en un point quelconque de la série des perceptions³⁹. « Ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ou à quelqu'autre manière d'être que ce soit⁴⁰ », fût-ce « la direction » de Descartes et du Court Traité. Nous croyons que la volonté meut le corps. Mais l'ivrogne, le délirant, le bavard, l'enfant, le rêveur croient aussi se mouvoir à volonté, quand ils ne sont que les spectateurs des mouvements automatiques de leur machine. Le rêveur, le somnambule, l'animal cartésien nous crient que l'organisme, tout seul, sans âme, a de quoi composer l'Iliade, et l'*expérience* montre qu'on ne peut parler de l'action de l'âme sur le corps⁴¹. Quand je veux lever mon bras, il se lève, et mon mouvement est volontaire. Il serait fou de croire que ma volition l'a causé⁴². Ainsi des perceptions,

39. E., I, du début à 10; E., II, 9; à Mayer, 15. « Raisonnements qui nous font violence sans nous éclairer ». Leibniz à Sophie; Gerhardt, IV, 292. —

40. E., III, 2. — 41. E., III, 2, Sc. — 42. Cf. Leibniz, *infra*, 102.

qui s'éveillent dans l'âme indépendamment du cerveau, indépendamment de l'objet.

La perception va retrouver son objet. et elle en sera inséparable.

Ayant reconnu l'impuissance de l'âme et du corps à se toucher, il faut comprendre le vrai rôle de l'objet et du cerveau dans la perception. Et l'essentiel est ici dans le théorème : *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* ⁴³.

Nous connaissions déjà là-dessus un axiome et un principe. L'axiome, c'est que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause : l'effet et sa connaissance suivent, l'un de la cause, l'autre de l'idée de la cause. Des lois unissent les causes aux effets, les mêmes lois lient la connaissance des effets à la connaissance des causes. — Le principe, c'est que toutes choses, perceptions et perçus ne sont que des modalités de l'être unique et simple, Dieu, en qui elles trouvent leur unité ; et déjà, en nous apprenant que les attributs n'interagissent pas, on nous avisait qu'un être peut enclore une infinité d'attributs dans son unité ⁴⁴. — Pensée et Etendue ne sont qu'une même chose « envisagée » sous deux attributs, « s'expliquant » par deux attributs, « exprimée » de deux manières, « conçue » sous deux attributs. Entre un cercle et l'idée d'un cercle, une perception et son objet, un mouvement et sa volition, il y a une liaison plus intime que la causalité, et *le cercle et son idée sont « la même chose »* ⁴⁵. — « Suivant que les idées des choses s'ordonnent dans l'âme », répète enfin la V^e partie, quand on va parler de liberté et d'éternité, « les affections du corps sont corrélativement ordonnées dans le corps » ⁴⁶.

Etendue et pensée, corps et âme ne se touchent ni ne s'influencent, mais, n'étant que deux expressions d'une unique réalité, il y a entre eux « parité » ⁴⁷, et les idées sont les idées des choses, les choses les idéats des idées. Toute réalité objective a sa réalité formelle, tout fait corporel sa perception, toute perception son objet. Les deux attributs humains sont parallèles non seulement parce qu'expressions de la même réalité mais parce que soumis aux mêmes lois, celles des efficientes. *Res ideatæ*, choses perçues naissent et s'enchaînent dans la matière de la

43. E., II, 7. — 44. E., I, ax. 4; P. M., II, VII; E., I, 10; cf. Leibniz, 97. —

45. E., II, 7, Sc. — 46. E., V, 1. — 47. E., III, 28.

même manière et selon les mêmes lois que les idées dans la pensée. L'âme de l'Éthique, comme celle de l'*Emendatio*, pour la première fois dans la science, est un automate spirituel⁴⁸, ce qui ne signifie pas on ne sait quelle spontanéité préleibnizienne mais un mécanisme psychologique absolu, joint à la plus parfaite imperméabilité au mécanisme physique.

Indépendante de la matière mais rivée à elle, c'est elle que la pensée perçoit; les idées ne sont que des images des choses et toute perception a son objet.

Si on veut préciser ce qui perçoit et ce qui est perçu, que trouve-t-on ? Un être pensant unique percevant éternellement toutes choses ? Une infinité d'événements matériels, doublés chacun pour soi, de sa propre conscience ? Sans doute, mais aussi, à coup sûr, quelque chose de plus compliqué : *des individus*, percevant et perçus.

Pourquoi, entre Dieu et nous, la poussière infiniment fine et sans lacune des faits physiques et psychiques, cette hiérarchie constatée d'individus de plus en plus complexes dont l'homme ? Par suite — il n'y a pas d'autre raison — par suite de l'infinie productivité divine « dont suit une infinité de choses en une infinité de modes » et avec une infinité de degrés de perfection⁴⁹. — La pensée et l'étendue sont indivisibles, si un vif penchant nous porte à les diviser; mais elles ont des modes et il est légitime de dessiner en elles des choses qu'on se laissera provisoirement aller à considérer comme isolées du reste.

Dans l'étendue, le mouvement diversifie des figures, des choses, des corps. C'est le mouvement qui crée le mobile; et les corps, que distinguent mouvement, vitesse, lenteur et repos, ne sont que des proportions de mouvements⁵⁰. — Ainsi se différencient d'abord les corps « simplicissimes », sur lesquels Spinoza ne s'explique pas autrement⁵¹. — Ils vont être éléments d'individus de plus en plus composés, et il n'y a nul mystère à leur individualité : leur figure est due à la pression qui assure la cohésion de leurs éléments, et ceux-ci soutiennent certains rapports cinétiques qui valent à l'individu total sa « forme », une forme qui résiste aux changements de place, de grandeur et de figure du tout, malgré les incessants renouvel-

48. R. E., 46. — 49. E., I, 16; appendice, fin. — 50. II, 13, L. 1; C. T., append., II, 14. — 51. E., II, petite physique après 13, Ax. 2.

lements, les entrées et sorties des individus élémentaires⁵². Et ainsi se différencient, dans la continuité et l'homogénéité de l'étendue et du mouvement, des individus « *natura diversi* »⁵³. L'un d'eux, l'homme, est constitué par une riche hiérarchie d'individus subalternes; le sang, par exemple; dans le sang, un individu de troisième ordre tel que le chyle, et ainsi de suite.

Quand les individus sont découpés dans la pensée, sont des âmes, comment les définir?

Spinoza ne définira pas et dira qu'à chaque corps, du simplissime à Dieu, correspond, dans l'indivisible pensée, un individu psychique, une âme, une conscience de ce corps, une « idée » de ce corps, simple ou composée comme lui; et l'âme humaine n'est pas autre chose que l'idée de son corps, n'est rien de plus pour le moment que la conscience de son corps.

« J'affirme avec confiance que l'âme n'est rien que l'idée de son corps »⁵⁴, et, dans l'*Ethique*, l'âme est progressivement l'idée d'une chose singulière, l'idée du corps, l'idée de son corps⁵⁵.

L'âme perçoit son corps; elle perçoit même, le parallélisme l'exige, tout ce qui se passe dans son corps⁵⁶. Mais le corps humain est très composé, mais il n'est qu'abstraitement isolé des autres; et voici les conséquences de ces deux complications : nos perceptions vont être claires ou confuses, elles vont dépasser notre corps et atteindre les autres.

Nous percevons clairement notre corps dans la mesure où nos éléments font de lui un individu. Dans la mesure où ils sont eux-mêmes des individus et où ils entrent dans d'autres formules individuelles, la perception que nous en avons est mutilée, confuse, inadéquate⁵⁷.

Spinoza ne s'explique pas davantage sur l'étendue et les degrés de clarté des perceptions que nous avons de notre corps. Il sait comme tout le monde qu'elles ne descendent guère au-dessous de notre surface. Il ne se demande cependant pas pourquoi l'idée du cerveau paraît absente de notre âme, comme si le cerveau était moins essentiel à

52. *Ibid.*, défin., etc. — 53. III, 51, Sc., note, 57, IV, 37. — 54. C. T., II., XX, note 4. — 55. II, 11, 13, et cor. — 56. E., II, 12. — 57. E., II, 24.

l'individu que la surface de la main. Il ne paraît pas avoir retrouvé l'idée grecque et cartésienne : la perception est un organe de l'action, non de la contemplation, et elle a les limites de l'action. Il laisse à Leibniz le soin de demander si nous sommes conscients de tout notre corps, des mouvements du sang, par exemple, si nous disposons de quelque autoscopie interne⁵⁸.

L'âme, idée de son corps et qui ne devrait percevoir que lui, perçoit aussi les autres.

Notre individu physique est en parfaite continuité et en perpétuelle interaction avec le reste. Or — axiome — quand un corps agit sur le nôtre, le changement d'état de celui-ci, son « affection » « enveloppe » la nature du corps qui l'affecte; ce qui veut dire que lorsqu'un corps affecte le nôtre, le nôtre le « perçoit ». Notre corps perçoit les choses⁵⁹.

Appliquons le parallélisme. Notre corps subit l'action d'un corps, son affection « enveloppe » « la nature » de ce corps extérieur, « l'essence » du soleil, par exemple⁶⁰. A cet instant, notre âme a une sensation correspondante et perçoit à la fois l'affection de son corps et le corps extérieur; l'affection de notre corps et l'idée de cette affection « enveloppent », chacune de son côté, la nature du corps extérieur.

Résultat : l'âme, idée de son corps, ne perçoit les autres qu'à travers les idées des affections du sien⁶¹. La perception extérieure ne va pas sans une sensation organique; cette sensation est l'impureté qui dénature la perception des corps extérieurs, et il n'y a pas d'autres moyens pour nous de les percevoir⁶². Naturellement, cette perception sera fort infidèle, et la physiologie spinoziste va dire à quel point.

Nous sommes faits de parties dures, molles, et fluides; et voilà toute l'anatomie de l'Éthique, où les esprits et le cerveau sont à peine nommés. Qu'un corps extérieur actionne des parties fluides telles que les esprits, et leurs

58. Nouveaux Essais, II, I, p. 106 de l'édition Gerhardt. — 59. E., II, 16, ax. 1 après 13; 26. — 60. II, 35, Sc., fin. — 61. II, 26. — 62. *Ibid.*, cor.

courants, se réfléchissant sur les parties molles, y dessineront quelque chose, qui ne ressemble pas du tout au corps extérieur, mais qu'on appelle son image. C'est cette image que nous percevons, c'est à ce fait cérébral que répond, dans le parallélisme, notre perception ⁶³.

Au parallélisme près, c'est le langage de Descartes et même de l'Ecole. Au fond, en droit, l'âme ne perçoit que du cerveau. Dans les précisions concrètes de Descartes, elle perçoit le geste des esprits à l'instant où ils sortent de la pinéale; dans les généralités spinozistes, elle perçoit les réflexions des parties fluides sur les images qu'elles gravent dans les parties molles.

Jadis, on avait vivement senti la difficulté à passer des états de notre corps à la perception des choses senties comme extérieures à nous, et quand on voyait dans la sensation un acte commun du sensible et du sentant, on trahissait le souci de ne pas séparer la perception du perçu. Dans une lente décadence, ce sentiment disparut. Entre perception et perçu on sema des « espèces voltigeantes », pellicules épïcuriennes ou êtres *in fieri* de la grande Ecole. Descartes se résigna à voir dans la pinéale quelque chose « d'institué par la nature » pour nous faire percevoir le dehors. Spinoza enfin, n'a pas un mot pour souligner la difficulté.

Elle n'est pourtant pas moindre chez lui qu'ailleurs. L'âme ne devrait percevoir que les images frappées dans ses parties molles par ses parties fluides. En fait, elle ignore cet événement organique, elle croit percevoir les corps extérieurs et ne percevoir qu'eux. Spinoza ne montre aucune gêne sur ce point, et quand l'âme a l'idée d'un état de son corps qui « enveloppe la nature d'un corps extérieur », il nous dit indifféremment qu'elle contemple l'affection de son propre corps ou qu'elle contemple le corps extérieur ⁶⁴. Il ne se demande pas pourquoi l'événement cérébral est inconscient tandis que nous croyons percevoir le dehors. Loin de retrouver ou de pressentir quelque coïncidence entre la perception et son objet, il ne rappelle même pas que l'homme de Descartes, combattant

63. II, 13, post. 2 et 5; 17, Sc.; 16, 17, 26. — 64. E., II, 17.

et non contemplatif, néglige toute sa perception sauf l'objet de son action. Et le silence de l'Ethique est d'autant plus surprenant que Spinoza sait dire ailleurs que l'homme imagine sa liberté parce qu'il est conscient de ses actions et ignorant de leurs causes⁶⁵.

En résumé, l'affection du corps humain touché par les corps extérieurs, la réflexion des esprits sur les parties molles du cerveau et leurs déformations enveloppent la nature du corps extérieur, en sont en quelque sorte l'image, le vestige. Parallèlement, dans l'âme, existe une idée de l'affection du corps, et cette sensation, à son tour, enveloppe l'idée du corps extérieur. Naturellement, ces perceptions sont fort inadéquates, mutilées et confuses, affectées d'un large relativisme; mais quand Spinoza énumère des exemples de cette relativité, il ne nomme guère que des états affectifs⁶⁶. On est loin des précisions de Descartes.

Une théorie plus souple et plus large que la théorie scolastique de l'image cérébrale s'entrevoit dans l'Ethique. Quand Spinoza affronte nettement la perception, il affirme que l'âme perçoit, non seulement selon les affections que subit son corps, mais selon la capacité de son corps à affecter les corps extérieurs⁶⁷. L'action de l'organisme sur le dehors importe autant que sa passivité. Un peu plus loin, quand les esprits se réfléchissent sur les traces cérébrales, leur rôle ne se termine pas là. Mobilisés par le corps extérieur et réfléchis par une surface cérébrale, ils continuent de se mouvoir et, *dum reflexi moveri pergunt*, ils affectent le corps humain⁶⁸. Cette réflexion des esprits sur les parties molles et la suite de leur mouvement, c'est déjà ce qu'on appellera plus tard l'organisation et le commencement d'une action. Le rôle des esprits est de transporter du mouvement des corps extérieurs au cerveau *et du cerveau aux muscles*; et dans la théorie spinoziste de la perception, c'est tout ce cycle des esprits qui constitue l'affection du corps correspondant à la perception.

65. III, 2, Sc., par ex. — 66. E., I, et Cogitata : Bien-mal, Ordre-confusion, Chaud-froid, Beauté-laid, Parfum-fétidité, Doux-amer, Dur-mou, Rugueux-lisse, Bruit-harmonie, Extrémité, fin, terme, Cécité, Ténèbres. — 67. E., II, 14; IV, 38, dém. — 68. E., II, 17, cor.

D'autres propositions ont le même accent et font la perception avec toute la réaction de l'organisme au choc extérieur. En II, 18, l'affection du corps qui double la perception est déterminée par les traces cérébrales; en II, 28, les affections du corps humain l'affectent tout entier; en II, 49, Sc., l'essence des images est constituée par les seuls mouvements corporels; en III, 32, les images sont les affections du corps humain, c'est-à-dire les manières dont il est affecté par les causes extérieures et « disposé à faire ceci ou cela ».

Il ne faut donc pas lier la perception au seul choc des esprits sur une trace cérébrale des objets; il faut y voir la réplique psychique d'un vaste ensemble physiologique qui englobe le corps extérieur, le flux des esprits, leur réflexion sur les surfaces cérébrales, et leur course vers les muscles, prélude à la réaction de l'organisme. La théorie spinoziste de la perception est motrice autant que sensitive; et, au fond, lier la perception à un événement cérébral déterminé, fût-il en effet privilégié, n'est-ce pas choisir dans le corps un siège pour l'âme, quand, on le sait, « *qui aliud jactant et animæ sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent* ».

L'IMAGE

L'Image physiologique.

Individus corporels et individus psychiques n'interagissent pas mais se correspondent point par point. Chaque corps a son âme, et chaque phénomène corporel son idée; l'âme humaine est l'idée de son corps, l'individu composé formé par les idées des affections du corps; et tout ce qui se passe dans ce corps, l'âme le perçoit.

Le corps humain se continue avec le reste de l'étendue et subit l'action des autres corps; affecté par eux, il « enveloppe leur nature », il les perçoit. Parallèlement, l'âme humaine fait ce que fait son corps, elle enveloppe à sa façon la nature des corps extérieurs, elle les perçoit. Vu du côté matière, ce mécanisme utilise certains « fluides » : les esprits animaux. Actionnés par le corps extérieur, ils gagnent le cerveau, se réfléchissent sur ses « parties molles », y tracent ce qu'on est convenu d'appeler une image du corps extérieur, et vont enfin provoquer, dans les muscles, la réaction du corps humain.

L'état psychique, perception à la fois d'un état organique et d'un corps extérieur, répond à l'ensemble de ce cycle et surtout à la réflexion des parties fluides sur les parties molles du cerveau, instant privilégié de l'action du corps extérieur, stade décisif dans l'organisation d'une réaction motrice.

Telle est la théorie spinoziste de la perception. Quelle est la théorie spinoziste de l'image ?

Il semble que Spinoza doive séparer radicalement la perception de l'image. Dans le parallélisme, la perception traduit l'action de l'objet sur le corps; à l'idée répond un idéal, et, au moment où l'âme le perçoit, il affecte le corps. Dès lors, en l'absence de l'objet, quand l'organisme n'en subit plus l'action, l'idée que peut avoir notre âme de ce qui fut l'idéal d'une perception, doit être quelque chose d'original. Et cette conclusion semble également exigée par un des fidèles principes de Spinoza : « ce qui est contenu objectivement dans l'entendement doit être nécessairement

donné dans la nature, comme il est connu de soi »¹. Un objet perçu est un objet présent. Si, malgré son absence, son idée peut s'éveiller dans l'âme, ce ne peut pas être sous la forme d'une perception. Si nous sommes préservés de cet ennemi : l'oubli², si la vie réussit à se faire cet outil : le souvenir, l'absence de son objet le contraindra à différer radicalement de la perception.

Il n'en est rien. Souvenir et perception sont identiques, et l'image est une hallucination. Qu'est donc, dans l'*Ethique*, l'image physiologique ? Son étude nous importe beaucoup, car Spinoza, bien que paralléliste, s'appuiera sans cesse sur elle pour expliquer le souvenir psychologique, sa distinction de la perception et du rêve, l'association des idées, les idées générales.

Dans la petite physique qui interrompt le *de Natura Mentis*, Spinoza fait place à deux notions qu'il va largement utiliser : le principe d'inertie et la loi de la réflexion, principe *per se notum* et axiome. Après la théorie des éléments, quand vient celle des individus composés et du corps humain, on apprend qu'un corps peut garder son individualité, sa forme, *Forma*, malgré d'incessantes modifications, malgré l'incessant renouvellement de ses parties, malgré un continuel échange de matière³.

Cette persistance dans le changement bien précisée, vient l'avant-dernier postulat de la physique — l'image va paraître — : « quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur de façon à frapper souvent une partie molle, elle change la surface de celle-ci et lui imprime en quelque sorte des vestiges du corps extérieur qui la pousse, *« veluti quaedam vestigia imprimit »* ».

Il faut noter ce « *veluti* », se rappeler que l'objet n'a une image que « *si placet* », et ne pas oublier que les traces cérébrales ne sont des images des choses que « selon l'usage », « *tametsi rerum figuras non referunt* »⁴. Plus loin, sans réserves cette fois, Spinoza affirmera l'impression cérébrale de traces ou images des choses⁵. A travers

1. E., I, 30. — 2. Dialogue I, 8. — 3. Cor. du Lemme 3, Ax. 2, Définition, Lemme 4, Postulat 4. — 4. II, 17, Sc. Appuhn traduit *tametsi* par « même si ». Spinoza, pour qui la perception est aussi relative que pour Descartes, a peut-être voulu dire « alors que ». — 5. III, post. 2.

d'incessants remaniements, les parties molles du cerveau, faites, comme chez Descartes, de courants de matière, gardent leur forme et des traces durables de leurs événements; et, entre la déformation cérébrale et l'objet lointain qui l'a déterminée, persiste un rapport original qui vaut aux traces le nom d'images.

Si l'image cérébrale se contentait d'être « une peinture muette ⁶ », elle serait peut-être doublée de sa propre conscience, mais il est probable que rien ne lui correspondrait dans l'âme humaine. Quand peut-on dire de cette image : « *viget* » ?

C'est d'abord quand les esprits, actionnés par l'objet, gravent son image dans le cerveau. Mais, cela, c'est la perception. Ce qui est essentiel dans l'histoire de l'image, c'est que les esprits peuvent venir se réfléchir sur elle en l'absence de l'objet comme ils l'avaient fait sous son impulsion. Spinoza considère comme « connu de soi », il ne se donne pas la peine de prouver que l'événement cérébral provoqué par l'objet peut se renouveler en son absence intégralement, aisément, fréquemment, par le jeu « spontané » des esprits ⁷. Un jour, l'action d'un corps extérieur a obtenu ce groupe de faits : une certaine image cérébrale, un certain régime des esprits, un certain mode de réflexion de ces esprits sur cette image et une certaine réaction de l'organisme. Rien n'interdit à celui-ci, en l'absence de l'objet, de diriger les mêmes esprits, de la même façon, vers la même image. Quand cela se produit, on dit que l'image cérébrale laissée par l'objet s'éveille ou se réveille, *viget*, et que l'affection du corps provoquée hier par l'objet se reproduit maintenant sans lui.

C'est tout, et l'œuvre de Spinoza ne contient rien qui nous suggère *comment* peut se reproduire, en l'absence de l'objet, l'état organique qu'il avait causé.

Telle est l'image cérébrale, telles sont les affirmations lourdes de postulats qui aboutissent à cette conclusion physiologique : l'image d'un objet s'éveille lorsque, pour une cause autre que l'objet, l'état organique de la perception ressuscite. Tout se passe alors dans l'organisme

6. II, 43, Sc. — 7. II, 17, Cor.

comme si l'objet extérieur était là, et l'affection du corps humain enveloppe de nouveau la nature du corps extérieur. Les états neurologiques de la perception et de l'image sont identiques, la présence ou l'absence de l'objet n'a aucune importance et n'y change rien; perception et image ont leur expression matérielle dans les mêmes éléments et les mêmes phénomènes, ont même centre et même physiologie.

Maintenant seulement peut se poser la question de la persistance de l'image cérébrale, et elle ne pouvait pas se poser plus tôt : elle concerne seulement l'image au repos, non les courants d'esprits qui la réveillent et la tiennent éveillée.

D'abord, la persistance d'une forme, image cérébrale ou courant d'esprits, est compatible avec les incessants échanges de matière qui caractérisent la vie⁸. Ensuite, un axiome consacre le principe de l'inertie⁹. Enfin, au début de la III^e partie de l'*Ethique*, lorsque commence l'étude des passions, apparaît « l'évidence » fameuse : chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être, et nulle chose ne peut être détruite, si ce n'est par une cause extérieure¹⁰. L'univers, rien ne pouvant l'affecter du dehors, est immuable; le petit univers qu'est un homme persévérera, ne subira que des changements compatibles avec la persistance de sa forme, restera immuable tant qu'il n'y aura pas d'autres corps avec qui il puisse échanger des actions; « cette flamme serait immuable s'il n'y avait pas d'autres corps », chaque membre de l'homme, en tant que tout et non comme partie, tend à se conserver, a une providence particulière¹¹.

Il en est exactement de même de l'image, cette forme, cette chose, et dans ses deux états; qu'elle soit au repos ou qu'elle réfléchisse des esprits. L'image qui tend à durer indéfiniment paraît même être d'abord celle qui est occupée à réfléchir les esprits vers les muscles; persévérer dans son être en effet, c'est agir¹².

Spinoza ne parle pas d'oubli physiologique et ne se

8. E., II, 13, L. IV. — 9. *Ibid.*, L. 3, cor. — 10. III, 4-10. — 11. A Oldenburg, 5 de Saisset; R. E., 36; C. T., I, V, 2. — 12. E., III, 7.

demande pas si toutes les images gravées dans le cerveau durent autant que le corps, si tout notre passé se survit. Il semble que non : la formation de l'image cérébrale est favorisée quand l'objet agit fréquemment¹³ et, surtout, l'axiome unique de IV affirme qu'il n'est rien dans la nature qu'il n'y ait aussi autre chose qui puisse le détruire.

Inusable ou non, l'image n'est pas toujours « éveillée », et le régime d'esprits animaux propres à son réveil est très intermittent, difficilement réalisé, tôt interrompu. Or, livré à lui-même, le vaste phénomène organique de la perception ou de l'imagination physiologique persisterait indéfiniment¹⁴. Qui l'interrompt, le modifie, l'épuise ? Qui rend l'image cérébrale au repos ? C'est l'action d'une affection « plus forte et contraire ».

L'Éthique ne précise hélas pas le mécanisme par lequel une image cède la place ou résiste; en revanche, sur cet événement, elle est riche en mots suggestifs, et Spinoza, par exception, varie ici son vocabulaire. Tantôt l'image nouvelle renforce l'image actuelle : *augetur, fovetur*; tantôt l'image actuelle doit s'adapter à celle qui vient : *accommodat*; tantôt enfin, quand l'image qui vient est plus forte que la précédente, celle-ci *inhibetur, cohibetur, coercetur, tollitur*, « *coercetur sed non tollitur* »¹⁵. Spinoza n'a jamais précisé le sens physiologique de ces termes, parmi lesquels aucun — sauf *restringui* et *evanescere*, rarement employés — n'exprime l'idée de la destruction pure et simple d'une image par une autre; et nous sommes libres de nous représenter comme il nous plaira les modifications négatives, les amoindrissements, causés dans une image en action par une image plus forte et contraire. Ce fait singulier, l'affaiblissement ou l'extinction d'une image par une image nouvelle, Spinoza n'ébauche aucun modèle mécanique pour en rendre compte. Écrivant « *qui animae habitacula fingunt, nauseam movere solent* », il se privait du secours de la pinéale de Descartes qui, dirigée vers tel point du cerveau y éveillait telle trace puis s'en détournait. Spinoza n'avait pas compris la description de Descartes et,

13. II, 17, cor. — 14. On sait par Descartes que les phénomènes viscéraux provoqués par un état cérébral tendent à le perpétuer. — 15. III, 47, Sc.

au lieu de se représenter, d'un côté les traces cérébrales, de l'autre la pinéale dirigeant les esprits vers telle trace, il croyait que Descartes mettait la mémoire et ses fiches dans la glande¹⁶, d'où une raison de plus de railler le précurseur. Il n'en était pas moins privé d'un moyen d'explication et se trouvait réduit à des *inhibetur*, *coercetur*, *cohibetur*, de grande puissance suggestive, mais de valeur explicative nulle.

En résumé : 1° Sous l'action de l'objet extérieur, l'organisme entre dans un certain état, une série de phénomènes organiques se réalise. C'est la perception. En l'absence de l'objet, la même série organique se renouvelle. C'est encore la perception, mais, on la nomme alors image, souvenir, perception sans objet.

2° L'image cérébrale et l'état organique qui la réveille à l'occasion sont des « affections du corps ». Toute affection du corps, supposée isolée, survit indéfiniment, mais il n'en est pas une qu'il ne puisse en être une autre, plus forte et contraire, capable de la détruire.

L'image cérébrale est exposée, du fait d'autres images cérébrales, à de multiples variations : maintien, augmentation d'intensité et mystérieux amoindrissements, que traduisent les termes *inhibetur*, *cohibetur*, *coercetur*.

Les images cérébrales ne se contentent pas de se réduire et de se succéder¹⁷; plusieurs images peuvent veiller simultanément. Mais le corps humain est limité et ne peut former qu'un certain nombre d'images à la fois¹⁸. Quand ce nombre est dépassé, deux choses peuvent se produire : ou bien l'image devient confuse, et cette confusion organique est l'équivalent des « Universaux »; ou bien ne veillent plus que les traits communs aux images particulières, leurs différences individuelles se réduisant réciproquement, et ce sera l'idée générale. Il existe même entre les corps des traits assez communs pour qu'on isole des images cérébrales toujours favorisées, toujours renforcées, jamais inhibées, jamais réduites, toujours pré-

16. V. préf. — 17. Association des idées, qui n'a qu'une loi physiologique, laquelle n'est ni la ressemblance ni la contiguité, mais la simultanéité (II, 18). — 18. II, 40, Sc. 1.

sentes, toujours en train de réfléchir les esprits, toujours éveillées, actives, entretenues et provoquées par les objets. Ces images sont le double cérébral de ce que nous appellerons les notions communes¹⁹ et de notre idée de Dieu dans la mesure où nous verrons qu'on l'imagine.

L'Image. — Psychologie.

En II de l'Ethique, Spinoza nous dit ce qu'il faut savoir de psychologie pour être heureux. Après une affirmation du parallélisme, une délimitation de l'âme — idée de son corps —, et un bref exposé de physique, il explique ce que c'est que la perception et termine ainsi ce chapitre : l'idée de l'affection qu'éprouve le corps humain quand il est affecté d'une manière quelconque par les corps extérieurs enveloppe la nature du corps humain et en même temps celle du corps extérieur. L'âme perçoit, en même temps que la nature de son corps, celle d'un grand nombre d'autres corps. Nos idées des corps extérieurs indiquent, plutôt que leur nature, l'état de notre propre corps¹.

Réservant la question de la valeur de la perception, il passe à l'Image et c'est la proposition XVII.

« Si le corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, l'âme humaine considérera ce corps extérieur comme existant en acte ou comme lui étant présent jusqu'à ce que le corps soit affecté d'une affection qui exclue l'existence ou la présence du même corps extérieur.

Démonstration. — Cela est évident, car aussi longtemps que le corps humain est ainsi affecté, l'âme humaine considérera cette affection du corps, c'est-à-dire aura l'idée d'une manière d'être actuellement donnée qui enveloppe la nature du corps extérieur; en d'autres termes aura une idée qui n'exclut pas mais pose l'existence ou la présence de la nature du corps extérieur, et ainsi l'âme considérera le corps extérieur comme existant en acte ou comme présent, etc.

Cor. — Si le corps humain a été affecté une fois par des corps extérieurs, l'âme pourra considérer ces corps, bien qu'ils

19. E., II, 40, Sc. 1.

1. *Esse formale... Ordo et connextio...*, 11, 12, 13, 16, énoncé et corollaires.

n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents.

Dém. — Tandis que des corps extérieurs déterminent les parties fluides du corps humain à venir frapper souvent contre les parties molles, les surfaces de ces dernières sont changées; par là il arrive que les parties fluides sont réfléchies d'une autre manière qu'elles n'avaient accoutumé et que, plus tard encore, venant par leur mouvement spontané à rencontrer les surfaces nouvelles, elles sont réfléchies de la même manière que quand elles ont été poussées contre ces surfaces par les corps extérieurs; conséquemment, tandis qu'ainsi réfléchies elles continuent de se mouvoir, il arrive que le corps humain est affecté de la même manière, affection de laquelle l'âme forme de nouveau la pensée; c'est-à-dire que l'âme considérera de nouveau le corps extérieur comme présent; et cela toutes les fois que les parties fluides du corps humain viendront à rencontrer par leur mouvement spontané les mêmes surfaces. C'est pourquoy, bien que les corps extérieurs par lesquels le corps humain a été affecté une fois n'existent plus, l'âme les considérera comme présents autant de fois que cette action du corps se répétera.

Scolie. — Nous voyons ainsi comment il peut se faire que nous considérions ce qui n'est pas comme s'il était présent, ce qui arrive souvent. Et il est possible que cela provienne d'autres causes, mais il me suffit d'en avoir montré une seule par laquelle je puisse expliquer la chose comme si je l'avais démontrée par sa vraie cause; je ne crois cependant pas m'être beaucoup écarté de la vraie, puisque tous les postulats que j'ai admis ici ne contiennent à peu près rien qui ne soit établi par l'expérience, et qu'il ne nous est plus permis de la révoquer en doute après que nous avons montré que le corps humain existe, conformément au sentiment que nous en avons². En outre, nous connaissons clairement quelle différence il y a entre l'idée de Pierre qui constitue l'essence de l'âme de Pierre lui-même et l'idée du même Pierre qui est dans un autre homme, disons Paul. La première en effet exprime directement l'essence du corps de Pierre et elle n'enveloppe l'existence qu'aussi longtemps que Pierre existe; la seconde indique plutôt l'état du corps de Paul que la nature de Pierre, et, par suite, tant que dure cet état du corps de Paul, l'âme de Paul considère Pierre comme s'il lui était présent, même s'il n'existe plus. — Pour employer maintenant les mots en usage, nous appellerons images des choses les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, même si³ elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et

2. *Ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.* Traduction Appuhn. « Le corps humain existe dès lors que nous le sentons », trad. de XIII cor. — 3. *Tametsi.*

quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous disons qu'elle imagine. Et ici, pour commencer d'indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais faire observer que les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur; autrement dit, que l'âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine; mais elle est dans l'erreur en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. Si en effet l'âme, durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas, elle attribuerait certes cette puissance d'imagination à une vertu de sa nature, non à un vice; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire si cette faculté qu'a l'âme d'imaginer était libre.

Quand affirmons-nous la présence d'un corps extérieur? Il ne faut pas répondre « précisément quand un corps extérieur est là »; il ne faut pas dire « quand un corps extérieur affecte notre corps »; il faut respecter le langage spinoziste: « nous percevons un corps extérieur quand notre corps est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur ». Toute la théorie de l'image-sensation est là.

Quand la perception cesse-t-elle? Ce n'est pas « quand le corps extérieur s'absente ou est détruit », ce n'est pas « quand le corps humain cesse d'être affecté par le corps extérieur », c'est quand le corps humain subit une nouvelle affection qui exclut l'existence ou la présence du corps extérieur.

Telle est la proposition XVII, suivie de la démonstration « cela est évident ». Spinoza ajoutera un peu plus loin ⁴ qu'il n'y a pas d'autre moyen de percevoir, ou, ce qui revient au même, d'imaginer.

I

L'âme a donc une perception et l'affirme tant que son corps est dans un état qui signifie la présence du corps extérieur; et l'âme ne se soustraira à cette affirmation que lorsque son corps subira « une affection contraire et plus forte ». Mais ces indispensables derniers mots n'apparaî-

tront que beaucoup plus tard⁵. Pour le moment, il ne s'agit pas d'échapper aux perceptions mais de savoir ce qu'elles sont; et ce souci inspire aussitôt l'essentiel : imaginer, c'est percevoir. Et XVII démasque le corollaire inévitable : pourvu que notre corps ait été affecté une fois par un corps extérieur, il se pourra que notre âme le perçoive comme s'il était présent, bien qu'il ne le soit pas.

Cela se démontre : 1° la perception physiologique, l'affection du corps humain par un corps extérieur, laisse une trace, et l'impression d'une chose du dehors dans l'organisme exige que le corps étranger nous ait été présent au moins une fois; 2° cette trace, livrée à elle-même, est ignorée de notre âme. Elle a au moins trois aspects psychologiques selon qu'elle est isolée, réintégrée dans l'ensemble de l'univers, ou considérée dans le corps humain dont elle est une partie. Isolée, elle est, comme toute chose, doublée de sa propre conscience, conscience élémentaire qui ne nous intéresse pas. Replacée dans l'ensemble de l'univers matériel, elle a aussi un aspect psychique, mais il n'est pas accessible à des créatures finies et n'appartient qu'à Dieu. Ce qui nous intéresse, c'est le double psychique de la trace cérébrale, partie du corps humain et envisagée comme telle. Eh bien, dans ce dernier état, la trace organique est d'ordinaire inconsciente. Elle a été consciente au moins une fois : lorsque corps humain et corps extérieur se sont rencontrés et ont monté un circuit dont « la trace » est un segment, lorsqu'il y a eu perception. Ce circuit rompu, la trace cérébrale de l'objet n'est plus consciente qu'en elle-même ou en Dieu, et notre âme l'ignore. Comment en reprendra-t-elle conscience ?

3° L'activité spontanée de l'organisme peut faire entrer les traces dans le même acte que celui qu'avait déclenché le corps extérieur; le petit drame organique, dont le corps extérieur fut un acteur, se rejoue en son absence; mais la trace cérébrale y figure comme jadis, et la perception physiologique provoquée hier par l'objet se renouvelle aujourd'hui sans lui.

4° Il suffit d'appliquer le parallélisme. Le corps perçoit une chose absente, l'âme doit en faire autant; et nous

percevons un corps extérieur soit quand il agit sur notre corps et y imprime son signe, soit quand le jeu « spontané » de l'organisme active en nous cette trace. Cette dernière perception s'appelle image ou souvenir et il n'y a pas d'autres façons d'imaginer.

« Imaginer n'est rien autre que sentir les traces laissées dans le cerveau par le mouvement des esprits... et une telle sensation est une affirmation confuse. »

« Qu'est la mémoire ? Rien d'autre que la sensation des empreintes qui sont dans le cerveau, jointe à une pensée relative au temps. »

« L'âme imagine toujours les choses comme lui étant présentes, bien qu'elles n'existent pas. » « Chaque fois qu'il nous souvient d'une chose, nous la considérons comme présente. »

« Nous sommes affectés de la même affection par l'image d'une chose future ou passée que si la chose imaginée était présente ⁶. »

Il y a plus, et imaginer un corps ne consiste pas seulement à dire : « je le vois », mais « il est là » ; nous ne nous bornons pas à avoir une *hallucination consciente*, nous poussons jusqu'à l'*hallucination délirante*, nous affirmons la présence, l'existence *ici* du corps que nous voyons : « je le perçois, il est là, je vois, je sais ». *Mens corpus externum ut actu existens vel sibi praesens contemplatur donec...* On ne dira jamais mieux que l'image est une hallucination.

Ce n'est pas que Spinoza abuse du mot. A ma connaissance, il ne s'en est servi qu'une fois, dans une lettre à Van der Meer⁷ où l'être qui « *hallucinatur* » est tout simplement celui qui a un nombre à deviner et qui se trompe.

Identifier ainsi la perception et l'image contredit, on l'a vu, le parallélisme complet : quand les idéats diffèrent, les idées doivent différer ; et le souvenir, d'où l'objet est absent, doit nécessairement différer de la perception, où l'objet est présent ; la perception sans objet est impossible.

6. Pensées, I, 1, par quels modes de penser nous imaginons les choses ; R. E., 44 ; E., II, 44, Sc. ; III, 47, Sc. ; IV, 9, Sc. ; III, 18. — 7. 1^{er} Octobre 1666.

En la déclarant non seulement possible mais constante, Spinoza descend à un parallélisme limité à l'individu : il pose que les événements cérébraux de la perception physiologique suffisent à exiger la perception psychique, il postule l'identité physiologique de la perception et de l'image et, par application d'un parallélisme qui ne sort pas du sujet et n'atteint pas l'objet, il obtient l'identité psychique de la sensation et du souvenir. Mais cet isolement de l'individu et cette exclusion de l'objet est illégitime et Spinoza fait ici de l'homme, contre tout Spinoza, un empire dans un empire⁸.

Un autre obstacle aurait pu arrêter Spinoza. Une idée vraie n'est pas seulement une idée qui s'accorde avec son objet et ne se distingue pas seulement d'une idée fausse parce « caractère extrinsèque ». Entre l'idée vraie et l'idée fausse il y a, outre l'accord avec l'objet, une différence intrinsèque, qui les distingue « principalement »⁹. Entre la perception et l'image (objet présent, objet absent) il doit donc y avoir une autre différence que l'absence ou la présence de l'objet ; une différence « intrinsèque » s'impose. Mais Spinoza ne cesse de la nier et ne soupçonne nulle part la possibilité d'une difficulté entre le spinozisme et la vieille théorie de l'image dont il subit le prestige.

Indistinct de la perception, le souvenir a encore une puissante qualité : il va persister indéfiniment, toujours conscient, toujours hallucinatoire.

Qui permet cette monotone hallucination ? Avant tout la tendance de l'être à persévérer dans l'être. Une perception, un plaisir, une image est *une chose*¹⁰. Comme à la flamme de la bougie qui — si elle était seule — persisterait indéfiniment, le vieil aphorisme s'applique à l'image et, adéquate ou inadéquate¹¹, vraie ou fausse, utile ou nuisible, une image livrée à elle-même persistera, intégrale, toujours. Rien en elle ne lui permet de s'évanouir, de s'écarter ou de se transformer.

Ce principe de changement, on ne le trouverait pas davantage en nous. L'âme spinoziste est effort constant,

8. E., III, préf. — 9. R. E., 41. — 10. E., I, déf. 2. — 11. III, 9; C. T., I, V, 2.

conatus. Effort pour passer d'un état à un autre ? Peut-être, car persévérer dans l'être, c'est agir et faire quelque chose¹²..., tout l'effort de l'homme triste tend à écarter la tristesse..., mais, sauf ces indices, l'âme spinoziste ne montre rien de comparable à l'effort de l'âme leibnizienne pour passer de perception en perception.

Ainsi, le *conatus* à persévérer dans le même état, l'absence en nous d'un principe de changement, le principe d'inertie enfin s'unissent pour nous condamner à l'idée fixe et à l'hallucination.

Nous avons des souvenirs, mais ils ont deux vices capitaux : ils sont hallucinatoires et chacun tend à s'imposer indéfiniment à la conscience. Tel est le mécanisme qui nous préserve du mortel oubli. Il nous donne des souvenirs incompatibles avec la vie.

II

Mais l'expérience, avec ses états changeants et l'aisance de ses distinctions entre souvenirs et sensations, montre que l'âme sait s'arracher à son hypnose.

Ce moyen n'est pas en nous ; il n'est pas non plus dans l'image. Rivés à une image, nous nous contenterons de cet état et, aussi incapables de doute que de certitude, nous en resterons là¹³. Privés du vrai sans le savoir, nous imaginerons que nous sommes dans la vérité, comme un rêveur qui croit veiller¹⁴. C'est hors de nous qu'est le remède. Une chose ne peut être détruite que « par une cause extérieure », et « tant que nous avons égard à la chose elle-même, et non à des causes extérieures, nous ne pourrons rien trouver en elle qui la puisse détruire »¹⁵.

L'ignorant regarde le soleil : il est là, à deux cents pas ; le voici à portée de la main, dans un seau d'eau. Instruisons l'ignorant, et l'erreur est corrigée. Que s'est-il passé ?

« La forme de l'erreur », comme de la laideur ou du mal ne peut consister en quelque chose de positif, sans quoi

12. E., III, 7. — 13. R. E., 43. — 14. C. T., II, XV, 3. — 15. E., III, 4.

Dieu, en qui tout est, serait le premier coupable et la première victime; il n'y a rien de positif dans une idée à cause de quoi elle soit dite fausse¹⁶, et l'erreur n'est que négation.

Mais voir le soleil dans un seau n'est pas une négation, c'est quelque chose de positif. Ce n'est donc pas une erreur. Voir le soleil dans le seau n'est pas se tromper; se tromper, c'est dire « le soleil est dans le seau », c'est donner notre assentiment à nos perceptions, leur conférer hors de nous une réalité formelle. Or on acquiesce irrésistiblement à ce qu'on voit et à ce qu'on sait; on ne s'y refuse que du bout des lèvres et, devant l'image du soleil, nous serons incapables de ne pas assentir¹⁷; enfoncés dans l'erreur et le faux, nous y resterons jusqu'à ce que l'image fautive soit concurrencée par quelque chose d'extérieur à elle, par notre science. Elle va respecter ce qu'il y a ici de positif : « je vois le soleil à deux cents pas », mais elle guérira l'état de négation qui nous faisait dire « le soleil est à deux cents pas »¹⁸. Toutes ces expériences : soleil à deux cents pas, soleil dans l'eau, soleil au fond de l'œil, soleil à n diamètres terrestres vont toutes subsister dans ce qu'elles ont de positif et s'accorder, s'adapter, s'ordonner, « s'accommoder »¹⁹ dans l'ordre et la hiérarchie les plus utiles et les plus commodes. La science n'empêchera pas de voir le soleil dans l'eau, mais elle réduira, supprimera notre assentiment à cette vision; et ce succès est bien dû au mécanisme invoqué; l'intervention, du dehors, de quelque notion nouvelle, concurrente de la perception dangereuse.

Nous ne délirons plus, et notre science nous garde d'acquiescer à l'image virtuelle ou à l'image-sensation; mais elles n'ont rien perdu de leur inquiétante matérialité. Il ne suffit pas que l'image-sensation soit contredite pour qu'elle cesse d'être sensation. Contraints²⁰ d'affirmer que le soleil est à n millions de lieues, nous le voyons toujours à deux cents pas. « L'erreur est ôtée » mais la perception persiste et « ne s'évanouit pas »²¹.

Dans le domaine de l'hallucination, c'est-à-dire de l'image et du souvenir, il faut précisément, dit Spinoza,

16. II, 33. — 17. II, 49, Sc., 2^e objection. — 18. II, 35, Sc. — 19. III, 5; IV, ch. 6 et 7; V, Ax. 1, 7. — 20. Pr., I, Introd. — 21. E., IV, 1, Sc.

que « l'imagination » fausse « s'évanouisse ». Il n'emploie qu'une fois ce terme excessif, car il ne peut oublier ce que le traitement de l'image-sensation doit avoir de nuancé. Sans doute, il ne suffit pas de combattre l'adhésion à une perception fausse par une perception vraie qui nous apporte bien la connaissance du vrai, mais laisse subsister la perception fausse. Avec ce demi-traitement, nous ne serons plus délirants, mais nous serons toujours hallucinés, et ce n'est pas assez de s'élever à l'état d'hallucinés conscients. Par contre, on ferait trop si le conflit de la perception vraie avec la perception fausse aboutissait à l'évanouissement de celle-ci, à la perte du souvenir, à l'oubli. Où s'arrêter ?

Le rêve fournit la situation à redresser. Si nos images y ont toute leur puissance hallucinatoire et si nous jugeons que des objets nous sont présents, c'est parce que « dans les songes font défaut les causes qui par le moyen des sens s'offrent à l'homme éveillé et d'où ressort pour lui que les images lui apparaissant ne proviennent pas en ce moment même des choses occupant un lieu hors de lui »²². Dans la veille, ces erreurs sont encore des rêves ; elles « consistent à rêver éveillé »²³.

Que feront « ces causes apportées par les sens » pour nous faire sentir nos images-sensations comme images et non comme sensations ?

Le correctif apporté par les sens doit être d'abord « contraire et plus fort »²⁴ que l'affection à corriger. Il doit nier la vision, en exclure l'existence ; *negat, secludit, tollit*²⁵. La vision doit être finalement moins forte, moins intense, moins vive, *debilior, remissior*²⁶, diminuée, contrainte, éteinte, inhibée, réduite. *Minuitur, restinguitur, coercetur, inhibetur, cohibetur, coercetur sed non tollitur*²⁷.

Bref, « quand il nous souvient d'une chose, nous sommes par cela même disposés à la considérer dans le même sentiment dont nous serions affectés si elle était là présente ; mais cette disposition, ou cet effort est le plus souvent,

22. R. E., 39, note. — 23. *Ibid.*, 40. — 24. E., IV, 7, et 1, fin du Sc. — 25. Par ex., III, 10; IV, 9; V, 7. — 26. IV, 9, 12. — 27. II, 40, Sc.; III, 19; IV, 6, 7; V, 6; III, 47, Sc.

pendant la veille, inhibé par les images des choses excluant l'existence de celle dont il nous souvient »²⁸.

Si Spinoza a résolu à sa façon et pour deux cent cinquante ans le problème de l'image-sensation, c'est sans s'y intéresser et même en pensant à autre chose. Sa physiologie de l'âme avait pour fin l'algèbre des passions et une morale où tout serait question de force, d'intensité, de différence de degré, où on ne s'occuperait pas de l'aspect qualitatif, où il importerait peu qu'il y ait une « différence de nature » entre percevoir les choses et se les représenter.

28. III, défin. 32.

UTILISATION DE XVII

De l'Image-sensation et des Réducteurs.

Ainsi monté, le mécanisme des images et des réducteurs va jouer dans tous les actes de l'âme et il contribuera à nous apprendre ce que sont nos passions, notre servitude, et notre liberté; et même l'amour de Dieu, l'amour intellectuel, la béatitude, l'éternité.

Une passion spinoziste est l'aspect affectif d'une idée. Il n'y a rien dans l'âme, amour, désir, etc., qu'il n'y ait d'abord l'idée d'une chose¹; une passion est une idée confuse², et la psychologie des passions, psychologie affective, n'en portera pas moins sur des idées et des images. Sans doute, nous ne jugeons qu'une chose est bonne, que parce que notre organisme l'appête, et la réciproque n'est pas vraie³; mais on a beaucoup abusé de cette fameuse affirmation, qui mérite d'abord de ne pas être isolée de celles-ci : « avant que notre désir tende vers quelque objet, une décision a dû être prise en nous, prononçant que l'objet est bon »⁴; « chacun appête ou a en aversion nécessairement ce qu'il juge être bon ou mauvais »⁵. Que notre corps appête une chose, cela n'a aucun sens psychologique, et ce n'est pas le moment d'oublier le parallélisme. L'appétit corporel, la tendance organique, ne conditionne ni le désir ni le jugement de valeur. Dans l'histoire psychologique de notre amour d'une chose, quelle que soit la place du jugement de valeur, de l'affirmation, de la volition, une idée de la chose a la primauté logique et chronologique, et le mécanisme réducteur, avant de travailler les émotions et les passions, doit opérer dans les idées.

Association. — Universaux. — Idées générales.

Notions communes.

Les changements individuels, renforcements, diminutions, effets de contraste, inhibitions, réductions, ne sont

1. II, ax. 3. — 2. III, défin. gén. — 3. III, 9, 39, Sc. — 4. C. T., II, XVI, 2. — 5. E., IV, 19.

pas les seules aventures des images; elles s'associent, se combinent, se confondent; et c'est l'association des idées, la formation des idées générales, la formation des notions communes surtout, ces images irréductibles.

L'association des idées nous intéresse en montrant comment une pensée intervient dans l'histoire d'une autre, et Spinoza en esquisse au moins trois lois. Il ne semble d'abord retenir, quand il traite spécialement de l'association, que la simultanéité⁶; et si « pomme » s'associe à la vision du fruit, c'est malgré l'absence d'analogie. Cette dernière ne vient « enchaîner »⁷ les idées que dans la III^e partie⁸, quand nous aimons qui ressemble à ce que nous aimons. Spinoza ne nous dit d'ailleurs pas si la chose aimée évoque celle qui va l'être par l'intermédiaire de leur trait commun. Un peu plus loin, la ressemblance est expressément invoquée : il y a association, non seulement par simultanéité, mais quand un objet a quelque chose de commun avec un autre⁹. Mais c'est dans le *Traité Théologico-Politique* que la double loi est nettement présentée : « quand on se rappelle une chose, se rappeler aussitôt une chose semblable, ou perçue en même temps que la première, est une loi qui suit de la nature humaine »¹⁰.

Dans un dernier passage de l'*Ethique* enfin¹¹, s'ébauche une troisième loi, toute physiologique, de l'association : quand nous jouissons d'un corps aimé, notre corps acquiert par cela même un état nouveau, d'autres impressions sont éveillées en lui, nous commençons à désirer autre chose. Quand l'estomac est rempli, le dégoût succède à la faim. C'est trop peu pour qu'on évoque un appareil de principes capable d'expliquer le passage d'un état à un autre, capable aussi de s'opposer à l'inertie et à la persévération. Il fallait cependant ajouter cette velléité aux moyens d'interaction dont Spinoza munit les images.

Les images qui s'évoquent ou se rencontrent ne se bornent pas à se réduire; il leur arrive de s'unir. C'est que

6. II, 18. — 7. III, défin. IV des aff. — 8. III, 16, 17. — 9. III, 52. — 10. Ch. IV, p. 86-87 (Appuhn). — 11. III, 59, Sc.

cerveau et âme ne peuvent héberger que peu d'images à la fois. Ce nombre est-il dépassé, les images se confondent ¹².

Parfois, confusion et réduction réciproques sont à leur comble, il ne subsiste rien qui vaille des images individuelles, et on a les universaux, autant dire rien. D'autres fois la confusion est moindre, des images ont des traits communs, ils échappent à la confusion et à la réduction, une image résultante se forme, et c'est ainsi que naissent les idées générales, idées encore confuses, variables selon les sujets, à la merci d'une nouvelle image qui vient modifier la confusion des précédentes et renforcer, affaiblir, déplacer le trait commun qui faisait saillie ¹³.

D'autres fois enfin, les images ont des traits à ce point communs qu'on les retrouve dans les objets les plus divers, dans la partie et dans le tout. Ils survivront à toutes les confusions, ne seront exposés à aucune réduction et feront les notions communes ¹⁴.

XVII est explicitement le nerf de tout cela. Que des choses aient des points communs, et la réduction réciproque de leurs images ne frappera que les éléments différents, ce qui est commun restant inaltéré, toujours imaginé avec la même vivacité, toujours perçu, toujours présent; et plus les choses sont nombreuses qui ont un même élément commun, moins cet élément est exposé à la réduction.

Il a une autre vertu : il est conçu adéquatement. Puisqu'il existe partout et partout le même, son idée n'est jamais incomplète, mutilée, confuse, elle est toujours adéquate et parfaite ¹⁵.

Avoir ces idées adéquates, percevoir les propriétés communes des choses, avoir des notions communes, avoir des images irréductibles, c'est acquérir la connaissance rationnelle; et une idée, une perception, une image est d'autant plus adéquate et rationnelle qu'elle est moins réductible. La connaissance rationnelle peut donc rester une connaissance par images, et la réduction travaille à la théorie spinoziste de la raison, puisque les idées adéquates, c'est-à-dire les images non réduites, sont les principes du raisonnement ¹⁶.

12. II, 40, Sc. 1. — 13. *Ibid.* — 14. *Ibid.* et 38. — 15. II, 38. — 16. II, 40, Sc. 2.

La raison s'oppose à l'imagination, et il n'est pas question de les confondre; mais elles diffèrent dans leurs démarches plus que dans leur contenu. Quand on imagine, on « perçoit » la chose d'une certaine façon, selon « l'ordre commun de la nature », au hasard des associations¹⁷, selon la loi de simultanéité, selon l'ordre d'enchaînement des images cérébrales. Quand on raisonne, quand on s'élève à la connaissance du II^e Genre, on procède par notions communes, par idées adéquates, par images irréductibles, selon l'ordre de l'entendement; on imagine rationnellement. C'est parce qu'irréductibles que les images — principes de la raison — l'emporteront sur la foule des autres images. Les affections rationnelles, jamais réduites, ne figurant jamais de l'absent, toujours perçues, toujours adéquates, toujours les mêmes, seront l'immuable auquel les affections de l'imagination, variables, mouvantes, fragiles, un instant perçues et puissantes, l'instant d'après réduites et effacées, devront se soumettre, s'adapter et s'accommoder¹⁸.

Passé, Présent, Futur. — Contingent nécessaire, libre.

Une longue proposition décrit l'action sur nous du passé, du présent et du futur; et, dès son énoncé, on est en pleine théorie de l'image-sensation et des réducteurs : « L'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente »¹⁹.

Grâce à XVII, c'est évident. Considérée en elle-même, une image cérébrale ou psychique est la même, que l'objet soit passé, présent ou futur, et nous le considérons comme présent encore qu'il n'existe pas. Quelle image réductrice va nous sauver de cette hallucination ? L'image du Temps. Grâce à la perception du mouvement et des vitesses nous imaginons le temps²⁰; grâce à l'association des idées nous pouvons associer l'idée d'un objet aux images du matin par exemple : soleil levant, aspect d'une horloge; et la première

17. II, 29, Sc. — 18. V, 7. On voudrait des exemples de notions communes, nombreux et circonstanciés; ils manquent. — 19. III, 18. — 20. II, 44, Sc.

condition de l'aménagement des images dans le temps est réalisée.

Il semble que cela suffise à Spinoza. Dans le scolie consacré à l'image du temps, cette abstraction, il répète que les choses n'existant pas sont imaginées comme présentes « à moins qu'il ne se rencontre des causes qui excluent leur existence présente »²¹ et, deux pages plus loin, cette réduction est l'œuvre de l'image du temps. A elle seule elle fait *debilior* et *remissior* l'image d'un objet, et plus l'intervalle est grand, plus la présence de l'objet est exclue, plus l'image est réduite et débile; soit que l'image du temps, idée générale ou notion commune, suffise à réduire ce qu'elle exclut du présent, soit que cette réduction ait pour ouvrières les images dont le temps est abstrait. Une limite est d'ailleurs bientôt atteinte, un horizon où tout le passé, tout l'avenir apparaissent sur les mêmes plans, où les intervalles de durée ne sont plus imaginables, comme il arrive, passée une certaine profondeur, pour les choses de l'espace²².

On demanda un jour à Spinoza si le temps n'était ni substance ni accident et il semble qu'il y ait vu une image comme les autres, sans grand'chose de particulier, ni plus ni moins apte que les autres à réduire ou être réduite. Tout à sa grande tâche, il ne s'attardait pas à dégager la théorie des réducteurs des difficultés rencontrées en passant.

Un plus grave danger était cependant proche. Si l'image d'une chose passée ou future est plus faible, de par l'image du temps, que celle d'une chose présente, comment dédaigner ou accueillir un bien ou un mal présent en vue d'un plus grand bien futur? L'opération réductrice va être désastreuse. Qu'est-ce qui donnera avec à-propos aux images des choses passées ou futures l'éclat, l'intensité dont la réduction par l'image du temps vient de les priver?

C'est la Raison et, loin de répéter ici que la connaissance du vrai en tant que vrai est impuissante sur les affections, Spinoza précise ainsi le rôle réducteur de la raison : « en tant que l'âme perçoit les choses sous le commandement de la raison, elle est également affectée, que l'idée soit celle d'une chose future, passée ou présente »²³. Une démonstra-

21. II, 44, Sc. — 22. IV, défin. 6, 10, Sc. — 23. IV, 62.

tion s'impose et ici intervient l'affirmation célèbre : la raison voit les choses comme elles sont, comme nécessaires ; mais cette nécessité est celle de Dieu éternel ; considérer les choses comme nécessaires revient donc à leur attribuer cette éternité, d'autant que les affections rationnelles portent sur les propriétés communes des choses²⁴, que nous considérons toujours comme présentes et qui se laissent aisément concevoir *sub specie aeternitatis*²⁵.

Dès lors, concevoir rationnellement du passé, du futur ou du présent, avec la même nécessité, c'est éprouver à son égard la même certitude, c'est en avoir la même idée adéquate, c'est être affecté de la même manière²⁶.

Le remède aux excès de la réduction est trouvé. Grâce aux notions communes, jamais réduites, aux certitudes rationnelles, à notre faculté de considérer les choses comme éternelles, l'image du passé ou du futur, faite plus débile par les images réductrices du présent et du temps, reprend tout son éclat, toute sa force, toute son efficacité.

Le même mécanisme régit nos images du contingent, du possible, du nécessaire, du libre.

Une théorie de l'affectivité fondée, comme le sera celle de Spinoza, sur l'intensité des images, va préparer ici une de ses conclusions : le plus vif amour est celui de Dieu. Un possible, un contingent est infiniment plus exposé à des nuées de réducteurs qu'une chose à qui sa nécessité donne un peu de l'irréductible des notions communes. Mais le nécessaire, à son tour, est moins vivement imaginé que le libre. La chose nécessaire — nécessitée —, ne se suffit pas ; elle est prise dans l'enchevêtrement des causes, soutenue par certaines perceptions, exclue et réduite par d'autres. La chose libre, au contraire, dégagée des causes, indépendante, peut être imaginée isolément, « simplement » ; elle est ainsi plus ou moins abritée contre les réducteurs et elle oriente plus ou moins le sujet vers le monothéisme. Nous savons du reste qu'une seule chose est libre, et c'est l'individu qui totalise la Nature : Dieu. Nous pouvons donc

24. V, 7, dém. — 25. II, 44, cor. 2. — 26. IV, 62, dém.

soupçonner l'irréductibilité et la puissance réductrice de son image ²⁷.

Utilisation de XVII. — Les Passions.

La loi de l'homme est la force, et elle le portera à la vertu, à Dieu. Cette initiation exige une histoire naturelle de l'âme et la géométrie spinoziste des états affectifs. Quel rôle vont y jouer les images-sensations et les réducteurs ? Le premier.

Dès la préface de III, Spinoza nous confie que les lois naturelles étant partout les mêmes et le jeu des sentiments réglé comme le triangle, il peut bien, le premier, étudier les états affectifs comme des lignes. Il n'y aura donc rien d'étonnant à le voir, construisant une géométrie des plus fuyants états psychiques, les ramener à des idées, à des images, à des traces cérébrales.

L'état affectif n'est qu'une propriété de l'idée. Emotion, passion, impulsion, volition, c'est l'idée qui est tout cela ; l'état affectif n'en est qu'un aspect, éclatant ou effacé.

Sans doute, Spinoza est fort admiré pour avoir dit que nous commençons par désirer une chose avant de déclarer qu'elle est bonne ¹, et on a été tenté de lui faire prétendre que les aveugles tendances de notre corps ou de notre inconscient nous dictent nos idées. Mais le désir est précédé,

27. Propositions relatives au passé, au présent et au futur. — III, 18. L'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente. Il la considère comme présente (*in démonstration*). Recours exprès à 17.

II, 44. L'image du temps. — IV, défin. 6, *Id.*

IV, 9, Sc. L'affection causée par le futur ou le passé est plus faible que l'affection causée par le présent. Recours exprès à 17 dans la démonstration. — IV, 10. Uniformité des affections au delà d'une certaine durée. — IV, 62. En tant que l'âme conçoit les choses sous le commandement de la raison, elle est également affectée, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente. — 66. Attitude à l'égard des biens et des maux présents et futurs.

V, 7. Les affections tirant leur origine de la raison, sont, si l'on tient compte du temps, plus puissantes que celles qui se rapportent à des choses singulières considérées comme absentes. Recours exprès à 17.

Prop. relatives à contingent, possible, nécessaire, libre, III, 49; IV, 11, 12, 13; V, 5. — 1. III, 9, 39, Sc.

dans le Court Traité, de la décision prononçant qu'une chose est bonne². Ensuite, il ne peut y avoir, entre nos jugements de valeur et les tendances (apsychiques) du corps qu'un simple parallélisme. Enfin, dans tout Spinoza, le désir d'une chose aussi bien que le jugement qui la déclare bonne est précédé par une connaissance, une perception, une idée de la chose et par les sensations de plaisir qu'elle apporte³. L'entendement est un mode de penser différent du désir et de l'amour⁴, et une idée peut être sans joie et sans désir⁵; mais désir, joie et amour n'existent que s'il y a une idée de la chose aimée⁶; mais une volition n'est que l'affirmation contenue dans l'idée « en tant qu'idée »; volition et idée, c'est la même chose⁷; mais un décret de l'âme ne se distingue pas de l'imagination ou du souvenir⁸; mais joie, idée de la chose qui l'apporte, connaissance du bien qui est dans cette chose, sont unies entre elles comme l'âme au corps⁹; mais enfin une affection, un sentiment, est une idée, quelquefois claire, souvent confuse, une perception, une imagination qui a ceci de spécial qu'elle affirme un progrès ou une chute de notre force¹⁰.

Les affections vont se disputer l'âme. Puisse triompher l'amour intellectuel de Dieu, condition de la béatitude, victoire de l'idée parfaitement irréductible.

Ramenons ces conflits — nous le pouvons — aux luttes dont nous connaissons les lois, celles des images, substances des sentiments.

Géométrie et expérience montrent que le jeu des images n'est qu'une question de force. Le seul moyen de ne pas être victime d'une image n'est pas la connaissance du vrai, c'est une image contraire et plus forte.

La même loi va régler le jeu des sentiments. La connaissance du vrai ne peut rien contre un désir; il faut un sentiment contraire, et les forces des sentiments sont celles de leurs images¹¹.

2. C. T., II, XVI, 2. — 3. II, ax. 3. — 4. I, 31. — 5. II, ax. 3. — 6. *Ibid.* — 7. II, 49. — 8. III, 2, Sc., fin. — 9. IV, 8. — 10. III, déf. 3. — 11. IV, 1. 7.

Simple aspect de l'image, le sentiment étale une tendance qu'a aussi l'image : persévérer dans l'être, détenir indéfiniment l'âme devant le même objet, dans la même passion. La persévération dans l'être, l'inertie, l'adhésion aux idées inadéquates comme aux autres, laisserait une âme sans réducteurs rivée à une idée, à une monotone hallucination ; et l'exemple de la flamme, immuable si elle était seule, nous a familiarisés avec cet état. Avec les sentiments le danger est pire, comme le montrent tant d'hommes, avarés, lubriques, ivrognes, ambitieux ; et c'est à propos de la servitude de l'âme que les dangers du monoïdéisme sont évoqués. La plus désastreuse passion peut écarter toutes les autres ; le plaisir, et surtout le plaisir local, peut monopoliser notre activité au profit d'une partie du corps et aux dépens du tout ; ils sont nombreux, ceux à qui une passion *pertinaciter adhaeret*, victimes de la lubricité ou de l'ambition ¹².

Le mal est le même et relève du même traitement, qu'il frappe l'intellect, les sens ou l'affectivité.

Ame, l'homme n'a qu'une chose à faire : penser, c'est-à-dire percevoir, se souvenir, imaginer, raisonner, jouir, aimer le plus possible ; et une affection sera souhaitable si elle rend notre vie psychique plus active, indésirable si elle prétend nous immobiliser et nous empêcher d'agir, c'est-à-dire de penser ¹³. N'avoir qu'une sensation, une idée, un sentiment, c'est le même mal, et si l'avarice, l'ambition et la lubricité sont condamnées en bloc c'est parce qu'elles retiennent notre âme dans la contemplation spasmodique d'un objet. Les hommes ainsi possédés sont pareils — c'est Spinoza qui parle — à ceux qui croient voir un objet absent. Tous ces gens-là délirent de la même façon ¹⁴.

Qu'y faire ? Ce que le faux a de positif n'est pas ôté par la présence du vrai en tant que vrai ; la connaissance vraie du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut rien contre les passions, et notre science ne nous empêche pas de voir le soleil dans un seau. Il ne suffit pas de savoir que les plaisirs de la lubricité et de l'ambition finissent par limiter, ligoter, nous charger de haine, de colère et

12. V, 39; IV, 6, 43, 44, Sc. — 13. V, 9. — 14. IV, 44, Sc.

d'envie, tandis que la force et la joie sont dans l'amour de Dieu. Une expérience trop certaine montre que l'évidence même du mal ne défend pas contre l'attrait des plaisirs immédiats et partiels; contre eux, la pensée de notre fin suprême n'est pas seulement abstraite et générale¹⁵; elle est sans intérêt, douteuse, niée. C'est que, si la Raison montre ce qui est bon, elle n'en fait pas jouir et ne peut rien contre les objets à qui nous sommes immédiatement unis¹⁶. Pour se détacher de plaisirs mortels comme pour cesser de voir le soleil à deux cents pas ou de prendre un souvenir pour une sensation, il ne suffit pas de *savoir*; ce qu'il faut, la même règle le répète chaque fois, c'est l'idée d'une affection du corps contraire et plus forte que l'affection visée, qui exclue son objet, qui la rende plus faible, moins intense, plus débile, plus relâchée, qui la réduise enfin.

L'AMOUR ET LA HAINE. — Machine à penser, l'âme de Spinoza était avant tout occupée à évoquer, conserver, écarter, intensifier ou réduire des images. Automate à passions, elle va continuer; et le rôle des images ou des réducteurs va être plus net encore dans la systématique des sentiments que dans les généralités.

La foule des affections repose sur le désir — effort pour persévérer dans l'être —, sur la tristesse — née de nos chutes de perfection —, sur la joie enfin — compagne de nos accroissements de puissance. Avec ces trois sentiments et les objets, on obtient d'abord l'amour et la haine.

Que l'amour soit tout ce qu'on voudra, possession ou don¹⁷, il est d'abord une joie liée à l'idée d'une cause extérieure. Cela veut dire que si une chose accroît notre puissance, nous éprouvons une joie liée à l'image de la chose; cette image et cette joie, c'est l'amour. Hair, c'est être triste avec accompagnement d'une cause extérieure; une chose amoindrit notre puissance, l'idée de cette chose ne va donc pas sans tristesse, et cette image jointe à cette tristesse constitue la haine.

15. IV, 62, Sc. — 16. C. T., II, XXI. — 17. III, 33, défin. 6.

Aimer, si c'est connaître une chose qui fait notre joie, ce sera nous efforcer d'assurer la persistance de cette chose et de son bienfait. Si détester, c'est sentir qu'une chose cause notre tristesse et tend à nous détruire, ce sera s'efforcer d'échapper à la chose haïe et de la détruire.

Nous approchons. Conserver ou détruire la chose aimée ou haïe, cela concerne le corps et nous nous intéressons uniquement à l'amour et à la haine dans leur nudité spirituelle. Pour la saisir, il ne faut pas lire les scolies où Spinoza relègue la littérature¹⁸; il faut recourir aux propositions et démonstrations, et on trouvera les *définitions* de l'amour et de la haine en 12 et 13 de la III^e partie.

« L'âme s'efforce d'imaginer ce qui seconde la puissance d'agir du corps ».

« Quand l'âme imagine ce qui diminue la puissance d'agir du corps, elle s'efforce de se souvenir des choses qui excluent l'existence de ce qu'elle imagine ». Telles sont les définitions de l'amour et de la haine, et Spinoza, ici-même, rattache expressément la théorie de l'affectivité à celle de l'image-sensation et des réducteurs.

Pour comprendre l'amour et la haine, on ne s'occupera pas de l'objet, on négligera même la joie et la tristesse, on étudiera des images.

Imaginer, c'est être affecté par un corps extérieur ou par sa trace cérébrale d'une manière qui enveloppe la nature de ce corps extérieur, c'est le considérer comme présent. Si cette image accroît notre puissance, nous nous efforçons de la conserver : l'âme s'efforce d'imaginer la chose, c'est-à-dire de la considérer comme présente; le cerveau s'efforce, de son côté, de conserver cette image en un tel état qu'on en puisse dire « *viget* »; notre corps enfin agit pour la conservation de l'aimé.

Haïr, c'est imaginer, considérer comme existant et présent quelque chose qui nous diminue et nous attriste; et nous imaginerons cette chose, elle nous apparaîtra comme existante et présente jusqu'à ce que — XVII — grâce à une autre image, la première soit réduite. Alors se trouve

18. Mettez vos belles pensées en démonstrations, sauf à prendre l'essor dans les scolies. Leibniz à Malebranche. Gerhardt, I, p. 352.

posée une chose qui exclut l'existence de la chose détestée, alors notre corps fait ce qu'il peut pour la supprimer.

Une image est dans l'âme. Elle rend joyeux ou triste selon qu'elle nous fortifie ou affaiblit. Si elle fait notre joie, nous nous efforçons de maintenir son éclat. Si elle nous répugne, nous voudrions la chasser, mais nous ne pouvons qu'attendre l'image contraire et plus forte qui la réduira. Dans le cerveau se joue une scène analogue. Si l'image qui *viget* nous fait plus forts, toute l'activité cérébrale tend à son maintien. Si l'image nous détruit, toute l'activité du cerveau tend à favoriser les images antagonistes. L'organisme enfin travaille comme l'âme et le cerveau. L'image qui nous hante vient d'un objet; si elle nous favorise, le corps protège l'objet; si elle est indésirable, le corps combat l'objet. La traduction psychologique de l'activité du corps s'appelle aimer ou haïr, mais on ne doit pas définir ces passions par les objets, par le comportement du corps ou par le cerveau; leur définition ne doit évoquer que des états psychiques du sujet; et ces états ne peuvent être que des images, c'est-à-dire des perceptions.

XVII, tout au long de la III^e partie, va être ainsi appliquée et il serait facile de ramener toutes les affections à des conflits et réductions d'images-sensations. *L'orgueil, le souhait frustré* peuvent servir d'exemples, et d'abord *la tristesse qui trouble notre joie devant le malheur de nos ennemis*.

Si un corps extérieur semblable à notre corps nous affecte, l'affection dont il nous affecte et par laquelle nous l'imaginons est semblable à lui, le reproduit plus ou moins¹⁹. Cela veut dire qu'il suffit de rire ou de bâiller pour nous faire rire ou bâiller, que la fuite d'un homme fait la panique d'une armée, que la vue de qui se brûle les doigts nous fait retirer la main, et que l'enfant imite tout ce qu'il voit faire. Notre semblable détermine en nous des affections semblables à lui, semblables à ses affections. Si nous percevons une tristesse d'homme nous l'éprouvons aussitôt, et — c'est Spinoza qui parle — lorsque nous

19. III, 27.

imaginons qu'un homme éprouve une affection, nous l'éprouvons. C'est toujours le règne de XVII.

Si notre semblable est triste, nous sommes tristes, même si nous le haïssons. Nous venons d'en voir la démonstration : notre joie au malheur d'un ennemi est contrariée parce que la misère de notre semblable nous attriste automatiquement. — Spinoza donne une deuxième démonstration, expressément fondée sur XVII. « Chaque fois qu'il nous souvient d'une chose, bien qu'elle n'existe pas en acte, nous la considérons cependant comme présente ; en tant par suite que le souvenir de la chose détestée est vivace, l'homme est déterminé à la considérer avec tristesse, et cette détermination est réduite mais non ôtée par le souvenir des choses qui excluent l'existence de la chose imaginée ; et par suite l'homme est joyeux seulement dans la mesure où cette détermination est réduite » ²⁰. La mort de l'ennemi n'empêche pas son image de vivre, et cette image, c'est encore la perception de l'ennemi vivant.

Ainsi, toujours et partout, ce qui domine nos passions et nos actes, c'est notre effort pour maintenir ou réduire des images, ces images étant toujours assimilées par Spinoza à des perceptions. Soit *l'orgueil*. Nous tâchons d'imaginer ce qui nous affecte de joie, et nous sommes sans cesse entraînés à faire de nous plus de cas qu'il n'est juste. « Cette imagination s'appelle l'orgueil et est une espèce de délire, puisque l'homme rêve les yeux ouverts qu'il peut tout ce qu'embrasse son imagination et le considère comme réel et en est ravi, tandis qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut l'existence » ²¹.

La mésestime de soi s'expliquerait de même, cette affection de l'homme qui imagine qu'il ne peut pas agir, que tous le méprisent, qu'il ne peut rien, et qui nie pouvoir désirer ou faire autre chose que du mal ²². Ici, notre effort pour imaginer ce qui pose notre puissance est réduit, et nous imaginons que nous ne pouvons rien. Cela suffit, et la théorie de l'image-perception s'applique une fois de plus : tout ce que l'homme imagine qu'il ne peut pas, il

20. III, 47, Sc. — 21. III, 26. — 22. III, 28^e défin.

est disposé par cette imagination de façon à ne le pouvoir réellement pas²³. Imaginer son impuissance, son inhibition et sa paralysie, c'est la percevoir, la réaliser.

XVII, enfin, ne simplifie pas moins l'analyse du *Souhait frustré*²⁴. Quand nous renouvelons un plaisir, nous sommes déçus dans la mesure où telles des premières circonstances manquent. Leur absence équivaut en effet à une exclusion de la chose aimée, et tout ce qui exclut la chose réduit son image. « Quand il nous souvient d'une chose, *ut jam saepe diximus*, nous sommes disposés à la considérer dans le même sentiment dont nous serions affectés si elle était là; mais cet effort est le plus souvent inhibé pendant la veille par les images des choses excluant l'existence de celle dont il nous souvient. Quand donc nous nous rappelons une chose qui nous affecte de joie, nous nous efforçons par cela même, avec la *même affection de joie*, de la considérer comme présente, et cet effort est inhibé par le souvenir des choses qui excluent l'existence de la première ».

L'image, génératrice des mêmes actes ou des mêmes abstentions que la perception, cause les mêmes sentiments et la même joie.

LA SOCIÉTÉ. — Si l'homme, ce fauve halluciné, réussit à fonder des sociétés, c'est encore aux images qu'il le doit.

Le premier commandement est de s'aimer soi-même²⁵. C'est une loi morale parce que c'est une nécessité. Chacun cherche nécessairement les sensations qui font sa joie et qu'il faut maintenir, à l'exclusion des sensations et images de tristesse, qu'il faut réduire. Dans cet état, chacun, *ex suo ingenio*, cultive ce qu'il aime et détruit ce qu'il déteste; et cela, Spinoza le redit, parce que chacun s'efforce d'imaginer ce qu'il croit mener à la joie, c'est-à-dire de le considérer comme présent, pendant que le corps accomplit les actes de conservation ou de destruction appropriés. C'est toujours XVII qui joue.

Tel est l'imprescriptible droit : chacun juge selon sa complexion de ce qui lui convient; pas d'autre loi que la force individuelle, rien de juste ou injuste, tout permis.

23. *Ibid.* — 24. III, 36, défin. 32. — 25. IV, 18, Sc.

C'est sous cette législation et avec nos délirants, que va se faire la société, puisque *hominibus apprime utile est sese vinculis astringere quibus de se omnibus unum efficiant*²⁶. Sans doute, mais si la plupart sentent l'utilité de la société, ils sont loin de comprendre que le meilleur moyen d'être utile à soi est de l'être aux autres. Soumis à l'orgueil et à l'envie, ils sont le théâtre de conflits d'images tels que leurs corps s'entre-détruisent plutôt qu'ils ne combinent leurs efforts. S'il en est ainsi malgré humilité, repentir, pudeur, gratitude, commisération, bienveillance et miséricorde, la société et le « droit civil » devront tenir compte de la fatalité des images. Nulle affection n'étant réduite que par une affection contraire et plus forte, qu'est-ce qui portera chacun à s'abstenir de porter dommage à autrui ? La peur, et la société se maintiendra, non par la raison, qui ne peut réduire les affections, mais par des menaces²⁷, et si les visions de la colère sont réduites par des images de police et de sanctions.

UTILISATION DE XVII

La Perception et les Images dans l'Âme éternelle.

A. — LA VERTU, L'AMOUR DE DIEU ET LES IMAGES EN CETTE VIE. — La science de l'âme révèle un furieux contenu par la peur ; et toute son histoire montre le même matériel et le même mécanisme : des images hallucinatoires et leurs réductions. Telle est l'introduction scientifique à une morale où l'intérêt individuel et la force sont la loi, mais où le secret de notre suprême puissance est d'aimer Dieu.

Pour l'atteindre, faudra-t-il un autre matériel et d'autres mécanismes ? On le croit, on a peur de la morale, on croit faire des sacrifices en l'observant, « épuisé par le fardeau de la moralité, on espère en être déchargé après la mort pour recevoir le prix de la servitude¹ » : satisfaire en sûreté les images. Va-t-il donc falloir les sacrifier et plonger en quelque abîme mystique ?

²⁶. IV, 37, Sc., ch. 12. — ²⁷. IV, 37, Sc. 2. — 1. V, 41, Sc.

Non. Dans l'essor vers la vertu et l'éternité, on reverra images et réduction. Le même mécanisme jouera, et les doléances d'Oldenburg n'empêchent pas Spinoza de mener l'âme à Dieu par des procédés mécaniques².

Le principe de l'utile, notre maître parmi les images, va être aussi le seul principe de la vertu³; chacun se doit d'abattre les obstacles; il n'y a de vice que l'impuissance ou le renoncement, de perfection que la force, de châtiment ou de récompense que l'échec ou le succès; et la règle : « agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la raison, d'après le principe de l'utile propre »⁴, loin d'engendrer l'immoralité, éclaire la vertu⁵.

L'utile, c'est-à-dire l'image souveraine, c'est Dieu. Il est entendu en effet que le corps ne nous intéresse pas, puisque l'âme ne peut rien pour lui et n'attend rien de lui. Moi, c'est mon âme, c'est-à-dire mes images. Dans ces conditions, l'utile, la joie, c'est la pensée : penser le plus possible, avoir le matériel psychique le plus abondant et le mieux organisé. Plus nos images sont riches, intenses, ordonnées, fécondes, efficaces, plus nous approchons de la vertu et du bien suprême. Mais tout ce que nous pouvons penser est en Dieu. Nous sommes chez un panthéiste. Rien ne peut être ni être conçu hors de Dieu. Chaque idée d'une chose quelconque enveloppe la notion de Dieu. Dieu enfin, c'est la nature.

Il est donc évident que le bien de l'âme — toute pensée et rien que pensée — est d'aimer Dieu.

Notre santé, c'est l'amour de Dieu; aimer Dieu, c'est vivre dans notre élément, c'est l'eau pour le poisson⁶.

Tel est le but : penser le plus possible ou, c'est la même chose, aimer Dieu. Pour l'atteindre, que faut-il retrancher de notre vie psychique spontanée ? Rien. Seule une *torva superstitio* peut nous écarteler entre nos instincts et Dieu. Danse, bonne chère, vie sexuelle dans la beauté, multiplication des images de tous les sens sont de meilleurs instruments de notre perfection — si nous en usons sans nous y asservir — qu'une vie cruelle dans un désert

2. L. 79, 11, II, 1670. — 3. V, 41. — 4. IV, 24. — 5. IV, 18, Sc. — 6. IV, 26; V, préf.; V, 4, Sc., fin; I, 15; II, 45; I, 29, Sc.; IV, préf.; C. T., II, XIX, 1; C. T., II, XXVI, 2; E., IV, 28.

et la clôture des sens⁷. Sont à bannir les seules tristesses, y compris humilité, repentir et pitié⁸.

Il faut vivre dans un monde concret et joyeux. La puissance de l'âme sur ses images ne consiste donc pas à les fuir et à les chasser pour le néant de l'extase, mais à les multiplier, connaître et ordonner⁹. Dans cet effort pour penser le plus possible, que feront images et réduction ?

On sait que la joie et l'amour, notre but jusqu'en théologie, sont le maintien d'images intenses, agissantes et non réduites. On sait aussi que la raison diffère de l'imagination par les procédés plus que par le matériel; celui-ci est toujours fait de perceptions et d'images, et la connaissance du III^e Genre, l'intuition, montrera que la Science porte sur des choses et non des abstractions. En attendant cette intuition, connaître et gouverner une affection sera surtout la faire réduire par des notions communes, c'est-à-dire ces images que nous savons irréductibles¹⁰; ce sera aussi la replacer dans la série des effets et des causes, lui enlever ce qu'elle a de singulier, d'étonnant¹¹, d'hypnotisant; en termes d'images et de réduction, c'est empêcher notre âme d'être détenue¹² dans l'indéfinie contemplation de la même image, c'est entraîner l'âme dans des associations, c'est appeler les images qui réduiront une affection si elle nous menace d'idée fixe et de délire, qui la renforceront si elle a les mérites de la notion commune, si elle favorise l'expansion de notre pensée.

Le mécanisme des réducteurs intervient donc deux fois dans l'acquisition de la vertu, ou science des images : il confère à qui la mérite l'irréductibilité, et il jette toutes les images dans un flux où celles qui doivent être réduites le sont. Il donne ainsi aux affections rationnelles, aux images rationalisées toute la force d'un objet présent¹³; et tout ce qui précède n'est explicitement qu'une application de XVII.

Nous avons ordonné affections ou images. Grâce à la raison, aux notions communes, nous possédons, bien armées

7. IV, 45, Sc.; ch. 19, 20. — 8. IV, 50, 53, 54. — 9. V, 20, Sc. — 10. V, 7. — 11. III, 42, Sc. — 12. V, 9. — 13. V, 7.

contre la réduction, les images les plus capables de nous assurer une joie durable et d'amplifier notre être. Nous « réalisons » alors seulement que tout est en Dieu, cause immanente de tout; et nous l'aimons enfin de cet amour savant et joyeux d'homme qui sait jouir de toute chose ¹⁴.

Que deviennent alors images et réducteurs ?

La moindre chose, c'est Dieu s'exprimant par elle, et l'âme peut faire que toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu ¹⁵. Elle est donc en nous partout et en tout instant, dans toutes les pensées qui nous constituent, toujours présente, jamais réduite, jamais exposée à une idée contraire et plus forte, irréductible ¹⁶. Dieu, loin de pouvoir être ignoré, est connu de tous adéquatement et inévitablement ¹⁷. Chaque chose enfin, et l'idée de chaque chose, enveloppant l'essence éternelle et infinie de Dieu, plus nous connaissons, plus notre corps est apte à sentir et à réagir, plus notre âme est apte à percevoir ou à imaginer, plus nous connaissons Dieu, et tout cela est évident ¹⁸.

Beaucoup sans doute se croient privés de l'idée de Dieu; mais c'est parce que leur impossible déité est hors du monde au lieu d'être la nature que nous touchons. Si l'on ne peut imaginer Dieu « *ut corpora* » ¹⁹, si son image, envisagée comme empreinte cérébrale, ne peut être aussi claire que celle du triangle ²⁰, sa clarté d'idée est parfaite.

Connaissance et amour de Dieu sont rivos au nombre et à la force de nos images rationalisées; et puisque nous imaginons les choses, puisque nous imaginons les propriétés communes ²¹, puisque Dieu est partout présent et que tout nous le rappelle, le mécanisme des images et des réducteurs s'applique constamment à lui pour nous imposer son idée, sa réalité, sa présence, plus impérieuse que celle de toute autre image, maîtresse, par la loi du plus fort, de tout notre cerveau et de toute notre âme. Nous aimons Dieu « en tant que nous l'imaginons comme présent » ²².

14. I, 15, 18; IV, 28, 36, 37; V, 20. — 15. V, 14. — 16. II, 45, 47. — 17. II, 47, Sc. — 18. V, 24. — 19. II, 47, Sc. — 20. A H. B. fin 1674. Cf. II, 49, Sc. — 21. V, 7, 12. — 22. V, 32. Cor.

B. — PERCEPTION, SOUVENIRS ET IMAGES DANS L'ÉTERNITÉ.
 — Rien n'est au-dessus de l'intelligence humaine²³, et sans changer de méthode, l'homme doit pouvoir découvrir son âme éternelle.

Dans notre éternité, *nos images jouent-elles un rôle ?* étant bien entendu que nous sommes actuellement éternels, puisque l'éternité n'a ni passé, ni futur, ni « quand », puisqu'elle ne commence pas, puisqu'on ne passe pas un jour de la vie fugitive à une vie éternelle. Nous sommes éternels ou pénétrés d'éternité, tout ce que nous avons à faire est de la découvrir en nous, et qui réussit à aimer Dieu s'aperçoit que son amour n'a pas eu de commencement²⁴. Que font là nos images ?

Voici, me semble-t-il, ce que Spinoza va répondre :

L'âme appelée à la plus riche éternité n'est pas celle qui s'isole et se ferme, mais l'âme au corps bien fait qui perçoit et imagine le plus.

C'est *la personne* humaine qui est éternelle. L'âme et le corps sont éternels, et le parallélisme joue dans l'éternité comme dans la durée.

La personne éternelle est débarrassée de la perception et de l'imagination serves des hasards du corps ; elle est vouée aux pures connaissances de la raison et de l'intuition intellectuelle. La raison n'a pas d'autres matériaux que la perception et la mémoire, mais ils sont ordonnés par l'entendement et non par les hasards cérébraux ; c'est une imagination rationnelle. L'Intuition intellectuelle ne porte sur aucun abstrait mais uniquement sur des concrets, des choses, des êtres, des faits, des phénomènes.

L'âme éternelle, imagination rationnelle et intuition intellectuelle vouée au concret et fidèle au parallélisme, perçoit l'étendue, les objets, le mouvement, l'absent et le passé, sous la forme éminente que leur confère l'éternité ; elle perçoit et imagine.

Elle prend conscience de Dieu et de sa qualité de partie de Dieu. Elle le perçoit partout et l'aime par-dessus tout parce qu'il est partout présent et Bien suprême. Universellement présent et suprêmement aimé, il sera dans l'âme

23. Préf. de Mayer aux Pr. — 24. P. M., II, I; E., I, 33, Sc. 2; V, 33.

l'affection maîtresse parce qu'il sera devenu la perception que rien ne réduit et qui réduit tout.

Qu'est-ce qui va être éternel? — Tout : L'Etre total, Nature ou Dieu avec ses attributs, étendue, pensée et les autres... les modes éternels, l'entendement, le mouvement — éternel et immuable Fils de Dieu²⁵... les êtres enfin et leurs affections. Fruits de l'éternelle nécessité divine, éternellement et tout entière en acte, ils ont nécessairement une *species æternitatis*²⁶; et nous pouvons déjà songer à *quelque loi des images et des réducteurs dans l'éternité*.

Ame et corps sont cependant mortels. Simple agrégat, le corps meurt, que ses éléments se dispersent ou qu'il change de forme, comme lorsque l'enfant devient adulte²⁷. — L'âme aussi est mortelle. « Idée du corps », elle n'existe qu'avec lui²⁸. Le parallélisme l'exige : le corps ne peut être détruit que par une cause matérielle extérieure²⁹; qu'elle survienne et une idée surgit qui réduit totalement l'idée du corps; et c'est la mort de l'âme³⁰. Elle est composée comme le corps, cet agrégat fugitif; on ne trouve en elle que des modes, des phénomènes, un amas pulvérulent; et tout en parlant d'elle comme si elle était le *substratum* de ses états, comme si elle formait ses idées³¹, Spinoza ne peut effacer les affirmations qui font d'elle un simple composé d'idées. De Blyenbergh le lui disait : une âme composée de milliers d'idées comme le corps de milliers de corps, se dissout et périt tout entière comme lui. Spinoza protestait sans répondre³², et il avait écrit qu'un mode de penser tel qu'une âme peut être anéanti³³.

Mais l'âme est éternelle. Si le corps est mortel, le parallélisme est rompu. Or il ne cesse pas dans l'éternité, où l'âme reste l'idée du corps. Il a donc son éternité : les hommes ne sont pas créés, mais engendrés, et leurs corps existaient déjà, bien que sous une autre forme³⁴. Si inquiétant que soit cet *alio modo formatum* pour l'éternité d'un individu corporel, les êtres et leurs affections sont des vérités éternelles, l'âme connaît le corps comme ayant, traduit Appuhn, une sorte d'éternité, « *mens se et corpus sub specie æternitatis cognoscit* »³⁵. — Les choses qui « n'existent pas »³⁶ sont néanmoins quelque chose, quelque chose de plus qu'une idée divine, quelque chose dans l'attribut même dont elles sont des modes, l'étendue par exemple. Dans un cercle, ce ne sont pas seulement les rayons tracés qui existent; ceux qui ne seront jamais tracés ont aussi une manière d'existence dans l'étendue; et le rayon que voici

25. C. T., I, IX. — 26. I, 17, Sc.; II, 44, cor. 2; V, 29; à de Vries, 14 de Saisset. — 27. IV, 39, Sc. — 28. II, 8; III, 11, Sc. — 29. III, 4. — 30. III, 11, Sc. — 31. II, défin. 3. — 32. 27 mars et 3 juin 1665. — 33. C. T., Append., II, 1. — 34. A Oldenburg, 4. — 35. V, 30. — 36. E., II, 8.

n'est qu'une image, changeante et passagère, d'une éternelle réalité matérielle qui est son essence formelle. — *L'essence d'une chose n'est pas son idée*, et il ne faut pas prendre l'essence formelle d'un corps pour son idée ou essence objective. Les corps « n'existant pas » ont leurs idées éternelles dans la pensée de Dieu; ils ont aussi, dans l'étendue éternelle et immuable, leurs éternelles essences formelles³⁷. — Le corps — qui suit, dans l'attribut étendue, de la nécessité divine, éternelle, hors du temps, éternellement et tout entière en acte — a donc nécessairement une *species aternitatis*, une éternelle actualité. *Le corps humain et ses affections ont quelque chose d'éternel*, et l'âme peut être éternelle sans avoir rien à redouter du parallélisme spinoziste³⁸.

De quoi est faite l'âme éternelle? — Ou ce n'est rien, ou *c'est une personne*. — Spinoza, qui ne montre dans le corps humain qu'un individu composé, qui n'éclaircit nulle part la notion de corps, qui, dans la substance unique, homogène, immuable et indivisible, ne voit que des modes mais ne parle que de « choses », Spinoza s'est toujours contenté d'appeler l'âme une idée du corps, composée comme lui, d'où les critiques de G. de Blyenbergh et de Leibniz : elle n'est qu'agrégat, poussière et n'a rien d'éternel³⁹. — Une pensée, elle, est une chose⁴⁰; mais comment une âme pourrait-elle être rien de plus que l'égrèment sans lien de ses idées, puisque des « facultés » telles que l'entendement et la volonté ne sont que des volitions et des idées singulières⁴¹, puisque le tout ne change rien aux parties et ne réagit point sur elles⁴²? La pensée singulière, l'idée isolée, voilà l'individu; quant à une Ame faite avec mille pensées, c'est une illusion et « la personnalité est un mot que je connais mais dont j'ignore le sens »⁴³.

En réalité, dans la pensée continue et indivisible, se dessinent des individus de divers degrés, et Spinoza reconnaît en Dieu une idée qui constitue *notre* âme, une idée *dans* laquelle il se passe quelque chose, une idée agissante, qui dirige ses propres actions, subit des passions multiples, simultanées et successives, peut ordonner ses affections, est une chose pensante enfin qui *forme* des idées⁴⁴, et qui n'est jamais signalée — à la différence de ses facultés — comme un être de raison. L'associationisme de Spinoza, son admiration pour Démocrite, et son hostilité envers Aristote et ses formes⁴⁵ ne lui font jamais réduire l'âme à n'avoir qu'une unité fictive, à n'être qu'un individu « forgé ». — Si difficile qu'il soit de dégager l'âme personne de l'âme agrégat, c'est toujours à la première que Spinoza s'attache, et dès le Court Traité, il a signalé ces deux aspects des individus

37. P. M., I, II, 437-438 d'Appuhn; E., II, 8; V, 22, 23. — 38. E., V, 22, 23. — 39. 27 mars et 3 juin 1665; Théodicée, Gerhardt, 336-337. — 40. I, défin. 2. — 41. II, 49. — 42. 2^e dialogue, 4, 5. — 43. P. M., II, VIII. — 44. V, 10; II, défin. 3. — 45. A Hugo Boxel, 60.

composés : Dieu est cause de ses effets et il est le tout qu'ils composent ; l'entendement est cause de ses idées et ses idées le constituent ⁴⁶. — Les âmes éternelles sont des entendements, chacune est finie, c'est-à-dire « terminée » par une autre âme, et toutes ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu ⁴⁷.

Ce n'est pas que les vérités éternelles soient réparties entre des âmes, chaque âme en ayant sa part et devant son individualité à sa limitation, à la négation qui exclut d'elle les vérités dont sont faites les âmes voisines. Ce ne peut être cela, car la même vérité éternelle, la même notion commune, la même idée d'une chose particulière peut figurer dans une multitude d'âmes, simultanément, et tout entière dans chacune. Il y a des idées communes à tous les hommes. Le bien suprême est commun à tous et chacun l'a tout entier ⁴⁸.

Il y a donc plus d'une façon de décomposer l'unité de la pensée divine ; et bien qu'on ne puisse dire en quoi l'âme se distingue des idées qui la composent, on ne peut l'y réduire ⁴⁹. Plus : quoique le tout ne modifie pas ses parties ⁵⁰, la même idée prend en chaque âme une nuance particulière : la même affection diffère en Pierre et en Paul, une affection quelconque de tel individu diffère de l'affection d'un autre autant que l'essence ou la nature de l'un diffère de l'essence ou de la nature de l'autre ⁵¹.

Toute composée qu'elle est, l'âme est plus que l'agrégat de ses idées, et c'est une personne qui va être éternelle.

L'éternité de l'âme n'est pas quelque chose qui ne se révélerait qu'à la mort. On passe de la mort à l'immortalité, non à l'éternité ; la vie n'interrompt pas notre éternité psychique ; et si nous sommes éternels, notre chair doit le sentir.

Quelque chose de lié à notre éternité peut pourtant naître et croître en cette vie ; c'est notre conscience de l'éternel. Telle vérité éternelle, hier ignorée, est aujourd'hui connue, notre conscience peut s'annexer une part croissante de l'éternel et, en ce sens, notre éternité est progressive, nous la faisons. — Quels en sont les éléments ?

L'IMAGINATION ET LA MÉMOIRE DANS L'ÉTERNITÉ. — Dès le premier théorème sur l'éternité de l'âme, celle-ci semble perdre d'énormes lambeaux d'elle-même : l'âme éternelle n'imagine ni ne se souvient ⁵². Et c'est évident puisque, dans l'éternel, il n'y a pas de durée, ni futur ni passé.

L'âme éternelle ne sera-t-elle donc plus qu'une algèbre ? « Ce passé, doux éden dont notre âme est sortie, — De notre éternité ne fait-il pas partie ? — Dans l'immuable sein qui confondra

46. C. T., I, 1^{er} dial., 12. — 47. E., V, 40, Sc. — 48. II, 38, cor.; IV, 36. — 49. A G. de B., l. c. — 50. 2^e dial., 4, 5. — 51. III, 57. — 52. V, 21.

nos âmes, — Ne reverrons-nous pas tous ceux que nous aimâmes — Au foyer qui n'a plus d'absent » ? — L'oubli est un ennemi de l'homme ⁵³; nos souvenirs, bien maniés, sont essentiels à notre perfection; on ne conçoit pas de béatitude sans personnalité. Est-ce possible dans une éternité sans images, sans souvenirs, sans ce qui fait ici-bas la joie et la personne ?

Ce qui exige la survie des souvenirs, ce n'est pas seulement le vulgaire, ce n'est pas seulement le moraliste pour qui les châtiments éternels supposent la mémoire des fautes, c'est aussi un système qui veut ignorer l'abstrait, le numérique, le général, le relatif, pour retenir ce qu'il dit seul réel : le concret, l'individuel, les choses particulières, en un mot les images.

Imaginer et se souvenir ont un sens spinoziste. Imaginer, c'est d'abord percevoir les objets extérieurs. L'âme éternelle ne le pourra-t-elle pas ? C'est inadmissible. Éternelles ou non, les âmes sont les idées des corps; refuser à l'âme éternelle la perception de l'étendue, c'est briser l'unité divine, où l'étendue ne peut être sans que la pensée la perçoive. L'âme éternelle perçoit l'étendue autrement et davantage que ne la soupçonne et la découpe l'âme qui dure. Elle la perçoit pourtant, et l'immuable étendue perçue par l'âme éternelle n'est pas une étendue homogène.

Imaginer, c'est aussi percevoir les images gravées dans le cerveau; se souvenir, c'est imaginer selon l'ordre des affections du corps et non selon l'ordre de l'entendement; imaginer et se souvenir, c'est avoir des choses des images qui sont plutôt celles du cerveau.

Sans doute, il n'y a pas d'autre façon d'imaginer, mais rien n'assure qu'il n'y ait pas d'autre moyen de se représenter le présent, l'absent et le passé. L'âme éternelle cesse de percevoir, imaginer et se souvenir dans la mesure où ces actes répondent au jeu des images cérébrales et ne sont ainsi que des caricatures du réel. L'âme éternelle est délivrée de cette imagination pleine d'erreur et d'oubli. Mais la question de la perception du présent et de la représentation de l'absent dans l'éternel reste entière. Evadée de la durée, l'âme éternelle n'a pas conscience de durer, c'est-à-dire de passer, d'oublier et de mourir sans cesse. Mais cela n'empêche pas de considérer nos souvenirs de mortels *sub specie aternitatis* et d'exiger qu'ils ne soient pas anéantis, qu'ayant cessé de passer et d'être plus ou moins perdus, ils soient éternellement présents, avec un je ne sais quoi qui équivaut sur un plan supérieur à ce qui en fait ici-bas des souvenirs. *L'âme éternelle se souviendrait-elle éminemment ?*

Elle perçoit le mouvement ⁵⁴. Comment serait-ce si elle ne possédait pas, avec la perception, une manière de souvenir ?

53. C. T., 1^{er} dial., 8. — 54. « Éternel et immuable » il est vrai. C. T., I, IX.

L'âme mortelle est d'autant plus pénétrée d'éternité qu'elle a un corps plus apte à former des images et à passer de l'une à l'autre. Loin de se perdre dans les notions communes et l'abs-trait, elle contemple les choses particulières. Comment le pour-rait-elle sans une forme éminente, non seulement de la percep-tion, mais de l'image et du souvenir ?

« Eminent ». Spinoza reproche mot et idée à Boxel, qui cherchait en Dieu une forme éminente de la vision⁵⁵... Une fois pourtant, il a transposé un fragment de vie mortelle dans l'éternité ; c'est l'amour intellectuel de Dieu. On se plaît à tort à opposer ce célèbre sentiment mystico-spinoziste, l'amour intellectuel de Dieu dans l'âme éternelle, à l'amour de Dieu dans l'être mortel. Or, ces deux amours sont ceci : Qui se connaît et connaît les choses « *clare et distincte* » est joyeux avec accompagnement de l'idée de Dieu. Le même amour est, ici, mortel, là, éternel, transposé de la durée dans l'éternité⁵⁶ ; et cet exemple peut aider à *demandeur que l'âme éternelle ait sa façon de percevoir les corps, d'imaginer ce que sa perception finie n'atteint pas, et de contempler des souvenirs.*

L'IMAGINATION PASSIVE ET L'ENTENDEMENT. — IMAGINATION ACTIVE⁵⁷ ET ÉTERNELLE. — Ce sentiment : on ne perd rien à être éternel, on le retrouve en opposant l'imagination à l'entende-ment, l'une fugitive, l'autre éternel, mais tous deux faits d'images.

L'imagination égrène ses images au gré des objets, du corps et des traces cérébrales, sans ordre déterminé pour l'entende-ment⁵⁸. Elle a bien ses lois, mais tout autres⁵⁹ que celles de l'entendement et si inconnues qu'autant vaut dire que les images se succèdent fortuitement⁶⁰.

Alors que notre idéal est d'être actifs, c'est-à-dire source de nos pensées et de nos actes, nous sommes précisément passifs « quand nous sommes affectés d'une affection qui enveloppe la nature de notre corps et celle d'un corps extérieur » ; ce qui veut dire, on s'en souvient, que nous sommes passifs « dans la mesure où nous imaginons »⁶¹, serfs enfin quand nous nous laissons déterminer par ce que veut le monde extérieur et non notre nature propre⁶². Nous aimons cette servitude, nous préférons obéir à la fortune plutôt qu'à nous-mêmes, et nous nous satu-rions volontairement de poison et de folie⁶³. C'est que nous sommes à peine sensibles à la raison, et ne sommes émus que par le choc de ce qui entre dans l'imagination⁶⁴.

Serait-ce parce que la raison ne nous offrirait qu'une vaine fumée algébrique ?

55. L. 55 et 56. — 56. V, 15, 32. — 57. Ethique, éd. Appuhn, II, 258. — 58. R. E., 47. — 59. R. E., 45. — 60. *Ibid.* Dans le C. T. l'homme sent en lui deux lois : l'entendement l'unit à Dieu, l'imagination — règne du péché — l'unit à la nature. II, XIX, 2, note, XXIV, 7. — 61. III, 56. — 62. IV, 37, Sc. 1. — 63. V, 41, Sc. — 64. IV, 17, Sc.

Pas du tout. L'entendement travaille sur des idées innées⁶⁵ qui, par elles seules, causent d'autres idées, dépendantes de notre seule puissance, indépendantes des causes extérieures. L'activité de l'entendement est *notre* activité. Grâce à lui, nous tirons notre science de nous-mêmes, sans subir l'action du dehors; nous sommes « actifs », « libres », cause adéquate et formelle de nos idées⁶⁶.

La science qui se fait ainsi, Spinoza le répète, est une science concrète. Si on part de l'idée innée de Dieu, si on déduit d'être réel en être réel, en évitant le syllogisme, les universaux, les idées générales et les êtres de raison, en se méfiant des abstractions nées de l'imagination, telles que le temps et le nombre, *si nous tirons enfin nos perceptions de quelques axiomes* et non de l'expérience, nous découvrons par nous-mêmes, en suivant notre loi, librement, à l'abri du dehors, un monde de réalités concrètes. Nous sommes une sorte de monade⁶⁷. Pas tout à fait, car immergés dans la nature et agissant sur le monde extérieur, nous n'éviterons jamais l'action des causes extérieures⁶⁸.

Mais qu'on vive par l'imagination ou par l'entendement, on agit toujours *Dei nutu*, et serf de l'imagination, on ne fuit pas l'autorité de Dieu pour se plier aux caprices de la nature. La nature, c'est Dieu; elle est partout la même; la même nécessité règne partout : livré à l'imagination ou raisonnable, on suit toujours l'ordre commun de la nature, mais, dans le second cas, on a la chance d'atteindre la source des faits et d'en suivre le cours.

Qu'on raisonne ou qu'on imagine, c'est toujours à des images, perceptions et souvenirs qu'on a affaire. Sans cela, comment l'entendement spinoziste connaîtrait-il le concret et exclurait-il les abstractions? Toute affection, fût-ce la plus folle, est susceptible de connaissance claire et distincte; le même appétit, c'est-à-dire la même image, peut nous voir actifs, libres et abrités dans l'entendement, ou passifs et livrés à l'imagination; une même passion, c'est-à-dire image chargée d'affect, cesse d'être passion mais reste image quand nous en formons un concept clair. Ce que nous pouvons soumettre à l'entendement, soustraire à la passivité de l'imagination et ranger sous notre loi, ce sont les affections du corps. Des vertus, chasteté, clémence, qui ne sont pas des passions, mais des puissances tirées de notre innéité, ne se conçoivent pourtant que si elles agissent sur des images et par des images. La connaissance rationnelle ne nous détache enfin des passions destructives que si elle a une forte charge affective, et elle ne peut la devoir qu'à des images⁶⁹.

65. L., 10, 6, 1666. — 66. E., III, défin. 1 et 2; Pr., 1 et 3; V, 31 (III^e Genre); C. T., II, XXVI. — 67. R. E., 50, 55, 30, 56, 57; à Mayer, 15; Tr. Th. P., Instit. des cérém., Appuhn, 117; E., V, 31. — 68. IV, 2, 3. — 69. E., V, 10; V, 3, 4, 6; III, 56, Sc., défin. 38.

Reconnaissons donc que *l'entendement, lieu du positif et du concret, n'est réel et concret que par les images. L'imagination condamnée, c'est l'imagination passive; l'entendement est l'imagination active, rationnelle.*

L'ÉTERNITÉ PAR L'INTUITION DES CHOSES PARTICULIÈRES. — Passifs, nous sommes mortels, et l'imagination mortelle est l'imagination passive. Notre éternel, ce sont les notions communes, les idées adéquates des propriétés des choses que nous apporte la raison, et, surtout, la connaissance des choses particulières que nous vaut l'Intuition⁷⁰.

L'âme qui connaît par la raison est un mode éternel de Dieu, et dès que nous avons une idée claire et distincte, elle est en nous, fragment de Dieu, tout ce qu'elle est en Dieu; dès notre vie momentanée, elle a en nous sa *species aternitatis*, et cela ne signifie pas seulement que nous la connaissons comme éternelle, mais qu'elle est notre idée éternelle, que nous sommes éternels par elle. Nos idées sont notre conscience et non dans notre conscience; avoir une idée éternelle, c'est être éternel; *divinæ naturæ sumus participes, et eo magis quo magis Deum intelligimus*⁷¹. En connaissant quelque idée éternelle, nous prenons conscience de notre éternité.

Ce n'est encore qu'une vaine éternité algébrique, impersonnelle. — Les principes de la raison sont en effet les mêmes pour tous les hommes; ils expliquent ce qui est commun aux choses, ils n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière⁷². Est-ce même notre éternité que nous apporte la raison, le II^e Genre? Dans ce domaine, l'éternité se communique-t-elle vraiment de la chose connue à qui la connaît, de l'idée à la personne? — On peut le nier, non seulement parce que la raison ne nous livre pas l'essence des choses singulières, mais parce qu'elle nous fait simplement concevoir que la chose expliquée est éternelle, se borne à nous enseigner que la chose doit être ainsi et ne nous donne pas « le sentiment de ce qui est hors de nous ». La chose vraiment génératrice d'une conscience de l'éternité ne se borne pas à nous faire concevoir ce qui doit être, mais nous unit à elle-même et entre en nous. Notre science n'est plus alors une conviction née de raisons, mais une union immédiate avec la chose, nous en donne « le sentiment et la jouissance »⁷³. Cette union, cette connaissance d'êtres réels et non plus d'abstractions, cette participation à leur éternité, cette intuition est, dans un court instant du Spinozisme, fruit de la grâce⁷⁴.

La connaissance du III^e Genre est intuitive. — Ce n'est pas toujours évident : si l'âme a des yeux et voit les choses, c'est par les démonstrations; et dans l'exemple $\frac{2}{4} = \frac{32,6}{x}$, $x = 65,2$, ce

70. II, 40, Sc. 2; V, 38. — 71. II, 49, Sc., fin. — 72. II, 18, 37, 44, cor. 2. —

73. C. T., II, II; IV, 1, note. — 74. C. T., II, XIX, 2, note.

que nous voyons *uno intuitu*, ce n'est pas l'opération entière, c'est le premier rapport; le quatrième nombre, nous le concluons ⁷⁵. Sans doute, mais la rationalité des conclusions du III^e Genre n'implique pas les démarches du raisonnement; mais, surtout, Spinoza confirme expressément que la connaissance du III^e Genre de l'Ethique est bien l'Intuition du Court Traité et de l'*Emendatio* : la connaissance claire s'acquiert non par raisonnement mais par sentiment et jouissance de la chose ⁷⁶. Grâce à elle, la chose n'est plus hors de nous mais en nous, et quand le mathématicien voit adéquatement une vérité mathématique, ce n'est pas en s'appuyant sur une chaîne de raisonnements, c'est intuitivement et sans opération, sans recourir à l'art de conclure ⁷⁷. Et la connaissance du III^e Genre de l'Ethique ne peut l'emporter que si elle est intuitive, sans raisonnements, sans notions communes, manifestation immédiate de l'objet à l'entendement ⁷⁸.

Mais une connaissance intuitive, et qui ne raisonne pas, ne peut porter que sur des choses, des faits, des individus. — La connaissance intuitive va de chose en chose, d'être en être, de Dieu aux choses particulières, et ne procède pas par notions communes ⁷⁹. La connaissance de la nécessité, de l'éternité, est d'autant plus capable de faire l'âme active, libre, joyeuse, éternelle, qu'elle porte sur des choses singulières « imaginées » vivement et distinctement ⁸⁰. — Dieu s'occupe du particulier et non du général, qui n'est rien. Il protège Bucéphale et non le cheval ⁸¹. Il connaît les choses singulières; les choses universelles, il ne les pense qu'en tant qu'il connaît les images confuses des hommes ⁸².

Il faut imiter Dieu, éviter les concepts abstraits, les axiomes universels, les propriétés; aller d'être réel en être réel, rester parmi les choses particulières vivement imaginées ⁸³.

Dans l'âme éternelle, où il n'y a rien de général et d'abstrait, mais partout du concret, des choses, des individus, il y a donc de vives, multiples et mobiles images, c'est-à-dire des perceptions.

A mesure que la perception de Dieu se substitue à son abstraction, nous prenons conscience de la plus grande joie, du plus grand amour humains : l'amour intellectuel de Dieu, vide d'éléments viscéraux, larmes, sanglots, tendresses, participation des sens, radicalement distinct de la sensibilité, doué des mêmes qualités que la connaissance intellectuelle. — Bien suprême et amour intellectuel plus fort que toutes les autres affections, *la perception de Dieu, universellement présente et radicalement irréductible*, est seule capable de réduire assez les perceptions

⁷⁵. E., V, 23, Sc.; II, 40, Sc. 2. — ⁷⁶. C. T., II, II, IV; E., V, 36, Sc. — ⁷⁷. R. E., 16; C. T., II, I, 4. — ⁷⁸. C. T., II, XXII, 1. — ⁷⁹. E., V, 31, 36, Sc. — ⁸⁰. V, 6, Sc. — ⁸¹. C. T., I, VI, 7. — ⁸². P. M., II, VII. — ⁸³. R. E., 50, 51; E., V, 6, Sc.

sensibles pour que leur plaisir et leur douleur ne puissent plus à eux seuls engendrer l'amour et la haine. Les sensations imprégnées de la perception de Dieu sont seules capables d'une réduction ou d'une exaltation telles que le plaisir nuisible soit détesté et la douleur utile aimée.

C'est par la perception de Dieu que les images-sensations vulgaires perdent leur efficacité ancienne, c'est-à-dire leur matérialité, et cessent de nous halluciner; ombres désormais si elles le méritent, quand nous les prenions jadis pour des êtres, quand elles nous hypnotisaient, nous enfermaient dans un rêve, nous faisaient repousser comme morte et algébrique une éternité concrète.

On comprend d'ailleurs mal par quelles adresses et ingéniosités l'idée de Dieu, d'abord dénuée de pouvoir affectif et cruellement réduite par le sensoriel et le sensuel, acquerra sa souveraine puissance réductrice. Spinoza ne semble pas voir là le mystère mystique : éteindre les perceptions indignes et percevoir Dieu est impossible à l'homme seul, et il y a ici une réduction passive opérée par Dieu ⁸⁴.

Quel que soit le mécanisme, dans la mesure où notre conscience prend sa *species æternitatis*, nous nous identifions avec Dieu, l'amant et l'aimé ne font qu'un ⁸⁵, l'idée qu'a Dieu de notre âme et notre propre idée de nous-mêmes sont indiscernables, nous sommes avec conscience une partie de Dieu. Il a fallu pour cela que l'image, la perception éternelle et infinie nous envahisse, irréductible et réductrice de toutes les autres; tout-puissant réducteur antagoniste devant qui s'annulent ou tombent au rang de vaines images les perceptions incompatibles avec l'ordre nouveau.

On a noté au passage ce qu'on pouvait soupçonner du rôle des images dans l'éternité, mais on peut rassembler ces notions :

Notre part d'éternité est grande si notre corps est apte à beaucoup percevoir et à garder de nombreuses traces de ses perceptions, c'est-à-dire si notre âme peut beaucoup

84. Cf. par ex. Jean de la Croix, Montée, I, XIV. — 85. C. T., II, V, 6.

penser, remuer et ordonner beaucoup d'idées au lieu de se figer en quelques images. Dieu, c'est la nature, et nous ne l'étreindrons qu'à force de perceptions.

La connaissance éternelle est celle des II^e et III^e Genres. L'une, la raison, manie rationnellement les images et nous donne les notions communes, c'est-à-dire les images des propriétés communes des choses, toujours présentes, jamais réduites. L'autre, l'intuition, porte sur des choses particulières, des êtres, des faits, des individus, procède d'être en être sans notions communes, sans raisonnements, et, libérée des sens, des traces cérébrales et de l'action du dehors, tout entière tirée de l'âme, sa cause adéquate et formelle, elle reste une connaissance par perceptions et par images. Notre connaissance des choses étendues, du mouvement, de l'absent et du passé, reparaît, éminente, dans notre éternité personnelle. L'amour intellectuel de Dieu est l'image irréductible et toute-puissante; elle réveille le rêveur, elle remanie et ordonne le monde ancien des perceptions et des images, éteint mainte sensation à forte charge affective et la réduit à l'état d'ombre obscure, confère au contraire aux êtres et aux affections éternelles l'éclat et l'efficacité du sensoriel et du concret.

Principales propositions fondées sur II, 17.

II^e PARTIE. — Propositions. 19 : L'âme ne connaît le corps humain que par les affections de celui-ci.

26 : Nous ne pouvons imaginer les corps que par les idées des affections de notre propre corps. (Démonstration du corollaire.)

35 : L'erreur est une privation de connaissance enveloppée dans une idée confuse. Exemple : la vision du Soleil à deux cents pas. (Scolie.)

40 : Images confuses. Images composites. Idées générales. Notions communes. (Scolie I.)

44 : Les images et leurs relations au temps. « L'âme imagine toujours les choses comme lui étant présentes bien qu'elles n'existent pas; à moins qu'il ne se rencontre des causes excluant leur existence présente »... « Nous imaginons aussi le temps. » (Scolie.)

47 : L'âme a une connaissance adéquate de Dieu.

49 : « L'essence des images est constituée par les seuls mouvements corporels »... « Un enfant imagine un cheval ailé et

n'imagine rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue l'existence du cheval, il considérera nécessairement le cheval comme présent et ne pourra douter de son existence, encore qu'il n'en soit pas certain. Nous éprouvons cela tous les jours dans le sommeil... Si l'âme, en dehors du cheval ailé, ne percevait rien d'autre, elle le considérerait comme lui étant présent et n'aurait aucun motif de douter de son existence, et aucune faculté de ne pas assentir. » (Scolie.)

III^e PARTIE. — Postulat 2 : « Le corps humain peut éprouver un grand nombre de modifications et retenir néanmoins les impressions ou traces des objets, et conséquemment les images des choses. »

Propositions. 11 : Mécanisme de la mort, II, 17, est citée trois fois... « La cause pourquoi l'âme affirme l'existence du corps n'est pas que le corps a commencé d'exister ; elle ne cesse pas non plus d'affirmer l'existence du corps parce que le corps cesse d'être ; mais cela provient d'une autre idée qui exclut l'existence présente de notre corps, et, conséquemment, celle de notre âme. (Scolie.)

12 : « L'âme s'efforce d'imaginer ce qui seconde la puissance d'agir du corps »... ; « Aussi longtemps que l'âme humaine considère un corps extérieur comme présent, c'est-à-dire l' imagine... ».

13 : « Quand l'âme imagine ce qui diminue la puissance du corps, elle s'efforce de se souvenir de choses qui excluent l'existence de ce qu'elle imagine. » L'âme imaginera ce qui diminue la puissance du corps jusqu'à ce qu'elle imagine une autre chose qui exclue l'existence de la première.

18 : « L'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente. » L'état du corps est le même, que l'image soit celle d'une chose passée ou future, ou qu'elle soit celle d'une chose présente... Tant que l'homme est affecté de l'image d'une chose, il la considère comme présente, encore qu'elle n'existe pas, et il ne l'imagine comme passée ou future qu'en tant que l'image en est jointe à l'image du temps passé ou futur ; en elle-même l'image d'une chose est la même, qu'on la rapporte au passé, au futur ou au présent.

Scolie : Le corps est affecté par l'image d'une chose de la même manière que si elle était présente.

25 : Nous nous efforçons d'imaginer ce qui nous affecte de joie, c'est-à-dire de le considérer comme présent.

27 : Affections à l'égard de nos semblables... « Les images des choses sont les affections du corps dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents. »

28 : Nous nous efforçons de procurer la venue de tout ce qui mène à la joie.

« Ce que nous imaginons qui mène à la joie, nous nous efforçons de l'imaginer, c'est-à-dire de le considérer comme présent. »

47 : Notre joie au malheur d'un ennemi ne va pas sans tristesse... Scolie : « Cette proposition peut aussi se démontrer par le Corollaire de II, 17. Chaque fois qu'il nous souvient d'une chose, bien qu'elle n'existe pas en acte, nous la considérons cependant comme présente, et le corps est affecté de la même manière. »

56 : ...Nous pâtiſsons dans la mesure où nous imaginons, c'est-à-dire où nous sommes affectés d'une affection qui enveloppe la nature de notre corps et celle d'un corps extérieur.

32^e définition : le Souhait frustré... « Quand il nous souvient d'une chose, nous sommes par cela même disposés à la considérer dans le même sentiment dont nous serions affectés si elle était là présente ; mais cette disposition ou cet effort est le plus souvent inhibé pendant la veille par les images des choses excluant l'existence de celle dont il nous souvient. »

IV^e PARTIE. — Propositions. 1 : « Rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est ôté par la présence du vrai en tant que vrai »... Quand nous connaissons la vraie distance du soleil, l'erreur est ôtée, non l'imagination qui nous le montre à deux cents pas... De même quand « nous l'imaginons comme s'il était dans l'eau, encore que sachant le lieu où il est vraiment »... « Les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai en tant que vrai, mais parce qu'il s'en offre de plus fortes qui excluent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avons montré en II. 17. »

7 : « Une affection ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire. » Spinoza ne cite pas II, 17.

9 : « Une affection dont nous imaginons que la cause est présente est plus forte que si nous n'imaginions pas la présence de cette cause. » « Une imagination est une idée par laquelle nous considérons une chose comme présente. »

13 : « Affection relative à une chose contingente... » « Quand nous imaginons une chose avec une relation au passé, nous sommes supposés imaginer quelque chose qui la ramène à la mémoire ou en éveille l'image, et fait par suite que nous la considérons comme si elle était présente. »

62 : « En tant que l'âme conçoit les choses suivant le commandement de la raison, elle est également affectée, que l'idée soit celle d'une chose future ou passée, ou celle d'une chose présente. » Spinoza ne cite pas II, 17.

V^e PARTIE. — Propositions. 7 : Les affections tirant leur origine de la raison sont plus puissantes que celles qui se rapportent à des choses considérées comme absentes.

« Nous ne considérons pas une chose comme absente par suite de l'affection qui nous fait l'imaginer, mais parce que le corps éprouve une affection excluant l'existence de cette chose »... « Une affection née de la raison se rapporte aux propriétés communes des choses, que nous considérons toujours comme présentes, et que nous imaginons toujours de la même manière. »

21 : « L'âme ne peut rien imaginer et il ne lui souvient des choses passées que pendant la durée de son corps. »

34 : « L'âme n'est soumise que pendant la durée du corps aux affections qui sont des passions »... « Une imagination est une idée par laquelle l'âme considère une chose comme présente. »

SPINOZA CLINICIEN ET LES HALLUCINATIONS

Les Prophètes. — La lettre à Peter Balling.

Dans la géométrie de l’Ethique, Spinoza développe sa théorie de l’image-sensation sans songer aux exemples. S’il leur accorde parfois un regard dans les scolies, ce n’est pourtant pas là qu’il faut chercher sa psychologie clinique.

A défaut de ses entretiens, où prendre Spinoza psychologue et clinicien ? Dans les lettres et le traité théologico-politique. Les chapitres sur les prophètes et la prophétie et la lettre à Peter Balling sur les hallucinations hypnagogiques nous montrent un Spinoza très renseigné sur les états hallucinatoires et nous apportent des idées très honorablement « actuelles ».

Oldenburg lui affirmait en vain que la foi repose sur les miracles ; Spinoza n’en voulait rien croire : il n’y a rien d’inexplicable pour la raison humaine¹, et la foi aux miracles est le fruit de l’ignorance, source de toute malice². Dieu, étant la nature, n’est jamais en lutte avec elle³, et tout ce qu’on peut faire pour les amateurs du miraculeux, c’est de suspendre son jugement dans les cas difficiles⁴. Encore faut-il que le « fait » ne soit pas absurde, comme il arrive quand on raconte que Jésus-Christ est le Fils, ce qui revient à dire que le cercle est carré⁵.

On ne se laissera donc pas impressionner par les révélations prophétiques. On ne les tiendra pas pour miraculeuses parce que rares et malaisément explicables. On s’efforcera de les rationaliser.

La prophétie est une connaissance certaine révélée aux hommes par Dieu⁶. Spinoza ne fera jamais de réserves sur cette certitude, cette *certa cognitio* ; et cette affirmation religieuse est intéressante dans un système où la certitude diffère de la croyance. Mais deux remarques intervien-

1. Préf. de Mayer aux Pr. — 2. A Oldenburg, 73 de V. V. et L. — 3. Tr. Th. P., Miracles. — 4. A Old, 75 de V. V. — 5. 73 de V. V. Cf. réplique de Leibniz, Gerhardt, I, 130. — 6. Tr. Th. P., V. V. et L. 357.

ment. D'abord, ce qui est certain chez les prophètes, c'est leur doctrine morale; pour le reste, ils hébraïsent et offrent des hyperboles à leurs auditeurs. Ensuite et surtout, la certitude spinoziste des prophéties n'est pas la certitude de l'Ethique; elle n'est pas géométrique, elle est morale : « je crois fermement, mais sans le savoir de façon mathématique », sans pouvoir le démontrer, que l'Ecriture est la parole de Dieu et les prophètes ses fidèles ambassadeurs⁷. Ce n'est peut-être pas là du pur Spinozisme, mais, en attendant que Leibniz tire parti de la distinction des deux certitudes, c'est de l'excellent Spinoza.

La certitude morale des prophéties en sécurité, comment Spinoza va-t-il étudier prophéties et prophètes? Va-t-il les analyser en psychologue, comme un psychiatre les propos d'un halluciné? Va-t-il, comme à l'occasion des miracles, juger faits et assertions à l'aide des principes connus par la lumière naturelle, avec sa théorie de la perception et de l'image? Non, ou, du moins, pas tout à fait. Sans oublier sa psychologie générale, il tâchera de n'être qu'historien. Pour préciser « la nature et les propriétés » de la prophétie⁸, il voudra se contenter de lire correctement les textes, et quand le prophète aura dit : « Dieu m'a parlé », Spinoza s'inclinera; mais il faudra que le prophète le dise, et que rien, dans les circonstances de son aventure, ne contredise son allégation⁹. C'est rare; et Spinoza, dans sa pure critique des textes, aura des occasions d'utiliser sa connaissance des hallucinés.

Qu'est-ce qui fait le prophète? Ce n'est pas l'intelligence, le cœur ou le caractère; c'est l'imagination, si malmenée dans l'Ethique. Les prophètes n'ont pas été doués d'une pensée plus parfaite mais d'une imagination plus vive¹⁰. Il semble même que le don de prophétie se soit écarté des hommes les plus sages et les plus avisés pour se répandre parmi les moins préparés à se servir de leur raison, les incultes, *rustici, mulierculæ*¹¹. Bien plus, la pratique de la prophétie n'a jamais accru la science des prophètes, et les a laissés à leurs opinions préconçues¹².

7. A G. de B., 21 de V. V. et L. — 8. V. V., II, 35. — 9. *Ibid.*, I, 359. — 10. *Ibid.*, 371. — 11. *Ibid.* — 12. *Ibid.*, 376.

Aussi serait-il vain de chercher dans leurs livres la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles¹³.

Si l'inclination à prophétiser veut une imagination vive et un entendement incapable de la réfréner¹⁴, on doit trouver dans les prophéties la trace de l'humeur et du tempérament de leurs auteurs. C'est ce qui arrive : à prophète hilare, révélations joyeuses ; à prophète triste, monitions funestes ; au campagnard, des visions de bœufs et de vaches ; au soldat, des armées¹⁵.

Mais voici qui est plus important. Si les prophètes ont travaillé « *ope imaginationis* » et ont « perçu » par l'imagination les révélations de Dieu¹⁶, il faut se demander si le contenu de leurs visions et de leurs voix a été imaginaire ou réel. Qu'est-ce que les prophètes ont « perçu » par « l'imagination » ?

Des paroles orales ou des figures, précise Spinoza, et dans un premier et vaste groupe de faits, ces paroles et figures ont été irréelles, ces perceptions sans objet¹⁷, ces visions imaginatives imaginaires.

Éliminons d'abord le moins intéressant : la prophétie rêvée. C'est parfois en songe que visions et discours ont été perçus, et Spinoza trouve dans Maimonide que les anges n'ont jamais été perçus autrement : « ridicule bavardage » d'un élève dégénéré d'Aristote¹⁸. En réalité, le rêve prophétique est rare, et quand la révélation fond sur le prophète endormi, Dieu commence par le réveiller. C'est donc éveillé que le prophète a la perception certaine des révélations, et par des visions ou paroles imaginaires, irréelles, « son imagination étant ainsi disposée qu'il lui semble voir ou entendre quelque chose »¹⁹. Ce n'est pas par des objets aussi réels mais autrement réels que ceux de notre veille normale, c'est sous l'action d'images dépendant de la seule imagination²⁰ qu'ils ont cru voir ou entendre Dieu. Leurs visions sont imaginatives, comme celles de sainte Thérèse ; et Spinoza se trouve ainsi d'accord avec les grands mystiques pour amplifier ce groupe aux dépens des visions et locutions où un être surnaturel s'est montré, où une voix surnaturelle a retenti. Jean de la

13. 371. — 14. *Ibid.* — 15. 374. — 16. 369-370. — 17. 350. — 18. 361. — 19. 359. — 20. 361.

Croix, à la différence de sainte Thérèse et de Spinoza, paraît avoir été gêné par ces visions à la fois imaginatives, imaginaires, et certaines et divines. Pour lui, quand Dieu parle intérieurement à l'âme, sa voix retentit, immense, au dehors; et si le prophète seul perçoit les paroles, les autres entendent au moins un tonnerre ou un vent violent²¹.

Bref, le prophète est un imaginaire d'intelligence plutôt faible, et en pleine veille, dans le vide et le silence du dehors, dans le silence de ses propres sens, *ope imaginationis*, il perçoit des visions et des paroles irréelles, conformes à ce qu'exigent et permettent son caractère et sa mémoire. C'est ainsi qu'il acquiert une connaissance certaine des révélations de Dieu.

Ce groupe des prophéties imaginatives est immense, et Spinoza y range même le cas de Samuel appelé par Dieu, d'abord parce que l'Écriture paraît parfois réserver à Moïse le privilège d'un entretien oral avec Jéhovah, ensuite parce que la voix perçue par Samuel reproduisait celle d'Héli, familière à Samuel, et que celui-ci était tout disposé à imaginer²².

Il n'est pas jusqu'à Moïse que notre auteur ne paraisse doter, au moins une fois, de visions imaginatives imaginaires. « Comme Moïse croyait que Dieu habite les cieux, Dieu se révélait comme descendant du ciel sur la montagne, et Moïse, au contraire, montant au haut de la montagne pour parler à Dieu. Il n'eût pas eu besoin de le faire s'il avait pu imaginer Dieu en tous lieux avec la même facilité²³. »

Outre l'imaginaire, les prophètes ont réellement perçu des paroles et figures réelles, existant hors de l'imagination du voyant²⁴. C'est de voix à voix que Moïse s'est entretenu avec Jéhovah, comme deux hommes se parlent, qu'il se soit agi de ce qu'on appelle la voix de Dieu, ou d'une voix créée par Dieu à cette occasion²⁵. David a vu des anges réels²⁶. Rien ne permet de croire qu'Abraham a

21. Cantique, XIV-XV. — 22. 359. — 23. 381. *Quoniam Moses nullam Dei imaginem formaverat, ideo Deus nulla ipsi imagine apparuit* (380). — 24. 359. — 25. 359-360. — 26. 361.

rêvé lorsque Dieu a arrêté son bras, et le cas de Balaam et son ânesse est encore plus net : l'ange s'est dressé devant eux mais visible pour la seule ânesse; imposant ainsi au prophète païen une hallucination négative, avant d'ouvrir ses yeux à la cause divine de l'effroi de la bête.

Mais si texte et contexte de l'Écriture ne nous donnent parfois aucune raison de douter que le prophète ait bien perçu et bien interprété une voix ou une figure effectivement réalisée hors de lui, que penser de cas comme celui-ci : Abraham reçoit trois hommes, trois hommes que Sarah voit et entend comme lui, et il y reconnaît Jéhovah ? Il s'agit ici de faits réels, correctement perçus, et c'est par une interprétation secondaire du patriarche que ces figures et voix réelles, créées par Dieu pour révéler ses intentions, deviennent Dieu lui-même et sa voix.

C'est dans ce groupe, où il n'y a pas hallucination, où il peut y avoir illusion, où il y a sûrement interprétation, que Spinoza range tel fait du Nouveau Testament, et notamment l'Ascension. Il ne s'y attaque naturellement pas dans un texte public, mais dans ses lettres à Oldenburg. Dans ces précieux documents, il compare l'Ascension au cas des trois hommes en qui Abraham reconnut Jéhovah, et au feu, couronnant le Sinai, où les Hébreux reconnurent aussi leur Dieu ; et il conclut que la résurrection a été toute spirituelle, mais révélée aux apôtres selon la portée de leur esprit²⁷. On attend ici la phrase du traité théologico-politique : « Quand ils voient ou entendent quelque chose... ils perçoivent tout autre chose que ce qu'ils voient »²⁸. Mais l'opinion de Spinoza est beaucoup plus complexe : toujours dans ses lettres à l'inquiet président de la Société Royale, il reconnaît que les récits évangéliques de la résurrection sont parfaitement précis, et que des infidèles, présents, auraient peut-être vu la scène comme les Hébreux l'ont vue²⁹. Et cette apparente concession est encadrée par deux affirmations : il faut prendre la passion, la mort, l'ensevelissement au sens littéral et la résurrection au sens allégorique : les disciples ont pu se tromper, comme c'est arrivé à des prophètes.

27. V. VI. et L., L. 75. — 28. II, 32. — 29. L. 78.

On le voit, devant l'inexplicable fait, il oublie de suspendre son jugement : ce fait est surnaturel, il est donc contre nature, donc contraire à la raison, absurde, faux ; et on peut parler ici d'illusion ou d'hallucination collective ; « *aut somnium fuit, aut imaginationis vi objecta vigilantibus species* »³⁰. La mort ne permit pas à Spinoza de répondre aux instances d'Oldenburg, et Leibniz eut plus tard beau jeu contre lui.

Au total, dans des faits tels que : le feu du Sinai, les trois hommes d'Abraham, l'Ascension, Dieu présente aux yeux et aux oreilles, à l'état de veille, des voix et des figures réelles. Cette réalité peut être correctement perçue et n'être déformée que dans son interprétation ; elle peut être perçue sous un aspect illusoire, plus ou moins éloigné de sa forme effective.

Spinoza étend ce groupe fort loin, et il semble adopter un instant une opinion très intellectualiste sur l'hallucination. « Selon l'opinion de quelques Juifs, les paroles du Décalogue ne furent pas réellement prononcées par Dieu, mais ils croient que les Israélites entendirent seulement un bruit sans nulles paroles prononcées, et, pendant que durait ce bruit, perçurent par la pensée pure les lois du Décalogue³¹. » Ici, la prétendue voix n'est qu'un bruit quelconque ; mais, dit-on, il donne aux images auditives verbales du sujet prétexte à s'extérioriser, à se matérialiser, à prendre les caractères de véritables perceptions. A l'objet réel qui l'affecte, le sujet en substitue un autre ; le craquement d'un meuble est l'injure d'un tourmenteur, une lueur lunaire la flamme d'un incendie, et l'on voit clairement l'étendue de ce groupe, qui va des trois hommes d'Abraham, perçus comme tels et appelés « Jéhovah », au bruit confus dans lequel les Hébreux entendent les paroles du Décalogue, de l'interprétation fausse d'un fait correctement perçu à la perception fausse d'un fait réel.

Fausse ? Non pas. Pour un Spinoza dont nous n'avons pas le droit d'oublier l'affirmation initiale, les révélations de Dieu sont imaginaires et certaines ; quand le vulgaire

30. Leibniz, Gerhardt, I, 125. — 31. V. V., I, 360. Quand Dieu parle intérieurement à l'âme, sa voix retentit immense, au dehors... coup de tonnerre ou vent violent. Saint Jean de la Croix, Cantique, XIV-XV.

entend des roulements de tonnerre, les âmes à qui Dieu s'adresse perçoivent, tel qu'il est, *ope solae imaginationis*, le divin Décalogue.

Dieu, enfin, ne se révèle pas seulement en montrant à son prophète des figures réelles ou en lui imposant des hallucinations; il peut se révéler immédiatement, sans l'intermédiaire du corps. Mais, à part les « premiers fondements de notre connaissance »³², l'homme est inapte à communiquer spirituellement et directement avec Dieu; seul, le Christ s'est entretenu d'âme en âme avec le Père; Moïse lui-même a dû converser avec Jéhovah par l'intermédiaire corporel de voix, et c'est toujours par des images corporelles, hallucinatoires, illusoires ou interprétées, que les prophètes ont perçu les révélations. C'est l'exécution des visions intellectuelles et sans images, de l'extase, de la perception immédiate de Dieu.

Il faut pourtant faire place à un dernier groupe. Le Juif ramène tout à Dieu, et quand il se borne à penser quelque chose, au lieu de se borner à dire : j'ai pensé; il s'écrie, sincère, Dieu m'a parlé³³. Comment savoir s'il y a eu perception imaginative, perception réelle ou simple pensée? C'est affaire de critique, et on conclura « perception » quand l'Écriture le prescrira ou quand les détails du fait le permettront. Ici, Spinoza clinicien ne se contente pas de dépister l'hallucination derrière la vision, l'illusion derrière l'impression rétinienne, l'interprétation derrière la perception; il décèle la simple idée, l'image mentale — incolore — solennellement baptisée « voix »; il devine la pseudo-hallucination. Il réserve même une place à la littérature : Quand Michée dit à Achab qu'il a vu Dieu assis sur son trône et les milices à ses côtés, c'est une parabole³⁴.

De multiples questions se poseraient encore, qu'il n'y a pas lieu d'aborder ici : Par quel mécanisme, selon quelles lois naturelles, Dieu se révèle-t-il aux prophètes par des voix et des figures? D'où le prophète sait-il que sa per-

32. V. V., I, 362. — 33. 359. — 34. L. à G. de B., 28 janvier 1665.

ception vient de Dieu et non de sa seule imagination humaine, sans intervention spéciale de Dieu ? Spinoza n'y insiste pas. Les « signes », les « prodiges » confirmatifs des annonces divines, la « bonté de cœur » du prophète³⁵, donnent une certitude morale, établissent qu'une hallucination est une révélation certaine, montrent que la pensée hébraïque a brodé un Décalogue véridique sur un bruit extérieur amorphe.

Nous ne pouvons nous attarder à ces questions. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les caractères des certitudes morales, ce n'est pas que Spinoza, après avoir mis à l'abri la certitude des prophéties, ait vu dans maint vrai prophète un pauvre d'esprit halluciné; c'est qu'il ait su distinguer une série de syndromes :

Perception et interprétation correcte de voix et figures réelles : l'ange de Balaam;

Perception correcte mais interprétation dirigée de faits réels : le buisson ardent;

Perception transfigurée de faits réels : le décalogue;

Perception sans objet ou hallucination pure : Samuel appelé par Jéhovah;

Pseudo-hallucination enfin : les habitudes verbales des Hébreux.

Il n'est pas indifférent qu'à lire la Bible, trésor de visions et de voix, Spinoza ait su pressentir des distinctions qui devaient attendre deux cents ans leur étude.

On pourrait pourtant reprocher à Spinoza d'avoir dangereusement rapproché révélation et produits de l'activité spontanée du sujet, et d'avoir négligé l'aspect catastrophique de l'apparition. Rien ne semble y préparer le prophète, il la repousse, il la nie, il veut parfois prendre Dieu présent pour une créature très terre à terre, il s'effraie de sa mission et la refuse au nom de son indignité. Il aurait été intéressant de concilier l'incoercible certitude qu'a le prophète d'avoir subi passivement une perception avec la thèse de la prophétie fruit divin et spontané de l'imagination d'un pauvre homme.

35. C'est la reconnaissance de la vraie Mystique à ses fruits : l'héroïcité des vertus, les œuvres.

Non seulement Spinoza n'a pas fait ce travail, auquel rien ne l'incitait, mais sa conception psychiatrique de la prophétie lui a fait négliger maint détail des cas qu'il a expressément discutés. Nous avons vu son résumé de l'appel de Samuel par Dieu. Jéhovah, dit Spinoza, appelle Samuel en lui faisant imaginer une voix familière, celle d'Héli. Mais le texte biblique ne nécessite nullement cette interprétation : Samuel est couché non loin d'Héli; la voix inconnue de l'invisible Dieu s'élève et, ignorant, humble, Samuel conclut tout bonnement de la présence d'Héli que l'appel vient de lui. Ce bon sens, cette humilité, cette résistance à la voix, sont, il faut le dire, peu favorables à l'interprétation psychiatrique de Spinoza. Il suppose gratuitement que l'apprenti prophète a composé un appel divin sous la forme de la voix d'Héli. La Bible ne dit rien de tel.

L'analyse du fondateur de la critique historique n'est pas moins superficielle quand il interprète l'histoire d'Abraham et des trois hommes. Abraham est assis devant sa tente pendant la chaleur du jour... trois hommes se tiennent debout devant lui... il court à eux, se prosterne et dit : « Seigneur, ne passe pas loin de ton serviteur »... puis il s'empresse et fait préparer le repas... et il se tenait près d'eux et ils mangeaient... Alors ils lui dirent : « Où est Sarah ? » Il répondit : « Sous la tente ». Et IL dit : « Je reviendrai... Sarah aura un fils »... et Sarah, se sachant vieille, rit... Ils se levèrent pour partir... et Abraham les accompagna... Alors Yahweh dit... « Je veux descendre et voir si le crime de Sodome est au comble »... Les hommes partirent et s'en allèrent vers Sodome et Abraham s'approcha de Yahweh et dit... Suit le dialogue d'Abraham et de Yahweh sur le sort de Sodome et Gomorre, sauvées s'il s'y trouve dix justes... Yahweh s'en alla lorsqu'il eut achevé de parler, et Abraham retourna chez lui... Les deux anges arrivèrent à Sodome... et Loth se prosterna et dit : Seigneur... Où Spinoza prend-il qu'Abraham, à la vue de trois hommes, a imaginé Yahweh ?

La lettre à Peter Balling.

Avant de rappeler la lettre à Peter Balling, quelques mots de la correspondance qu'imposa Hugo Boxel à Spinoza sur les apparitions et les spectres. Elle montre bien les préjugés que pouvait rencontrer Spinoza, en 1674, dans un esprit moyen. Hugo Boxel ne doute pas de l'existence des spectres : il trouve favorable à la perfection du monde qu'il y en ait; il se fie à d'innombrables observateurs de tous les temps, il a des faits personnels, il s'écrie enfin avec Lavater : c'est une impudence insigne que repousser le témoignage de tant d'autorités³⁶. Mais Spinoza : tous les auteurs ont déliré; ils ont raconté les choses, non comme elles sont, mais comme ils voulaient qu'elles fussent.

Mais Boxel a cité des faits : *Vir doctus et sapiens mihi narravit de nocte ita audiri opus in Matris suæ officina cerevisiaria perfici, quemadmodum illud de die, quando cerevisia coquebatur, absolvebatur. Idem mihi sæpiuscule contigit, quod nunquam memoria excidet*³⁷. Spinoza ne répond que deux mots : c'est digne de risée³⁸.

Spinoza ne consent donc pas à tout approfondir. Il veut bien étudier de très près les difficultés de l'image, des visions et voix prophétiques, des miracles, et, nous allons le voir, de l'hallucination profane; mais il nie simplement le fantastique, et tel chapitre de la question des apparitions, vaste pour d'autres esprits, destiné à un bel avenir métapsychique, n'existe pas à ses yeux.

Avec Peter Balling, il est autrement attentif et, dans sa lettre du 20 juillet 1664³⁹, il va préciser son avis sur deux hallucinations hypnagogiques.

Peter Balling avait été réveillé, la nuit, par des gémissements de son fils. Or ce dernier, bien portant, dormait, paisible et silencieux. Mais jadis, malade, il avait ainsi gémi et, aujourd'hui, le gémissement qu'il n'avait pas poussé mais que son père avait entendu, fut le présage, hélas exact, de la mort de l'enfant.

36. V. V., II, 368. — 37. 367. — 38. 372. — 39. L. XVII de V. V. et L., II, 246-248.

Spinoza observe aussitôt qu'il ne s'est vraisemblablement pas agi d'un cri réel, d'une monition à base objective, due à quelque mystérieuse et révélatrice puissance. En effet, il suffisait que Balling, réveillé, écoutât, fût attentif, cherchât à mieux entendre, pour que le phénomène s'évanouît, alors qu'il se fût au contraire précisé s'il avait eu quelque réalité. Si, au contraire, le rêveur se laissait retomber au sommeil, le bruit angoissant s'élevait. A cet instant, précise le maître, l'imagination de Balling, *libera et soluta*, pouvait imaginer des gémissements plus vivement que lorsqu'il était attentif. On découvrira plus tard que l'hallucination exige un état de détente et de distraction, et que l'attention est mortelle aux fausses perceptions. L'Ethique nous a dit comment cela se peut : Balling attentif soumettait son hallucination auditive à la perception — antagoniste et réductrice — des objets extérieurs réels.

C'est exactement ce qui advint à Spinoza dans sa propre hallucination hypnagogique... *Elapsa hieme Rhenoburgi accidit... Quum, quodam mane, lucescente jam cælo, ex somnio gravissimo evigilarem, imagines quæ mihi in somnio occurrerant, tam vivide ob oculos versabantur, ac si res fuissent veræ, et præsertim cujusdam nigri et scabiosi Brasiliæ, quem nunquam antea videram...* L'image, aussi vive que la perception d'un objet réel, disparaissait presque entièrement quand il fixait avec attention quelque objet. Elle reparait au contraire, avec sa vivacité première, lorsqu'il abandonnait l'objet fixé pour poser au hasard ses regards inattentifs.

Spinoza ne dit rien des évidentes analogies des deux cas, mais il insiste, et utilement, sur les différences.

L'apparition des images est déterminée, et par l'état du corps, et par l'état de l'âme. Les délires fébriles et le fait : à tempéraments différents images différentes, illustrent le rôle du corps. Quant à l'âme, on sait que l'entendement use d'images et de mots ; et il en use à tel point que nous pouvons à peine penser si notre imagination, à l'aide de traces cérébrales, ne forme pas d'images.

Dans l'auto-observation de Spinoza, ses images vives sont le fait d'une imagination dirigée par les hasards organiques ; dans le cas de Balling c'est une préoccupation,

c'est un travail mental qui, à la faveur de la détente du sommeil, aboutit à une image intense, richement expressive de toute une situation intellectuelle et affective. On dira plus tard, dans les livres de psychiatrie, que l'hallucination est le couronnement de l'idée fixe.

Il y a encore autre chose dans la lettre à Balling. Les prophéties, même hallucinations pures, sont des révélations de Dieu. L'image du type Balling, à déterminisme mental plus qu'organique, s'est trouvée précisément être un présage, et un présage vérifié. Qu'est-ce que cela signifie, et quelle explication naturelle peut-on donner d'une hallucination ainsi véridique ?

Quand il existe, entre deux semblables tels qu'un père et un fils, une tendresse profonde, une vraie sympathie, une profonde connaturalité physique et mentale, une identité substantielle, les affections du fils trouveront automatiquement dans le père un intense écho ; le père éprouvera plus ou moins les affections naissantes de l'enfant ; intensément attentif, il les percevra le premier ; il formera enfin sans le vouloir, sans le savoir, la perception sans objet du gémissement précurseur ⁴⁰.

La lettre à Peter Balling permet donc de mettre à l'actif de Spinoza un premier état d'idées qui ne devaient se développer qu'au milieu du XIX^e siècle :

Parmi les hallucinations, il faut distinguer celles qui sont amenées par les préoccupations du sujet et celles qu'explique le jeu pathologique des neurones.

L'hallucination, qu'elle soit le fruit d'un déterminisme psychologique moulé sur le mécanisme neurologique, ou qu'elle soit le couronnement de l'idée fixe, exige un état de détente intellectuelle dont le type est le sommeil. Il lui faut un corps « *liberum* », une imagination « *libera et soluta* », et elle ne peut se poser parmi les objets extérieurs que si l'attention les évite, si le regard ne les fixe pas.

En d'autres termes, ceux de l'Ethique, l'hallucination ne se maintient que si les perceptions réelles, les images,

40. Dans ce difficile passage de sa lettre, Spinoza répète qu'il a déjà donné ailleurs une démonstration de ces phénomènes de sympathie. Cf. surtout E., III, 27.

et la raison, n'exercent pas sur les images hallucinatoires, sur les images libérées, sur les images échappées au contrôle, leur action réductrice habituelle, cette action que symbolise dans l'Éthique un jeu nuancé de verbes : *negare, tollere, secludere, minuere, restringere, coercere, cohibere, inhibere*, et, ajoute le traité théologico-politique, *quasi freno tenere* ⁴¹.

Spinoza ne s'est donc pas contenté de faire sienne, dans l'Éthique, une théorie de la Perception, de l'Image et de l'Hallucination que la plupart des psychologues et des psychiatres actuels reproduisent sans y rien ajouter d'essentiel ; il a fait beaucoup plus : il a su tirer de quelques pages de la Bible et d'une rêverie nocturne une description concrète des espèces de l'hallucination assez bien moulée sur le réel pour n'avoir pas encore été dépassée. Comme quoi, dit à peu près Leibniz, il y a souvent maintes suggestions fécondes dans les quelques mots dont un homme de génie éclaire une question en passant. Aussi doit-on, recommande-t-il, soigneusement noter les passages de cet excellent auteur ⁴².

41. E., II, 40, Sc.; III, 10, 19; IV, 6, 7, 9; V, 6, 7, etc. Tr Th. P., V. V. et L., I, 371. — 42. Théodicée, VI, 18.

LEIBNIZ

THÉORIE LEIBNIZIENNE DE LA PERCEPTION, DE L'IMAGE ET DE L'HALLUCINATION

Perception, image, rêve et hallucination sont également hallucinatoires. Le rêve est une perception sans objet, l'hallucination est un rêve éveillé, la perception elle-même est un rêve. Le bâton et le coup de bâton ne sont pour rien dans la douleur¹.

Ils n'en ont pas moins une vérité, une réalité, et quand une hallucination est une perception, elle a son objet; non l'étendue et la matière, qui n'existent pas, mais l'univers spirituel et inétendu des monades, que je perçois sous forme d'étendue, de temps, de mouvement, de corps et de qualités sensibles.

Perception et objet ont une autre singularité que cette relativité infinie, cette perception des monades sous forme spatiale et matérielle. Il faut encore et surtout reconnaître que l'objet n'est pour rien dans sa perception. Les monades sont sans relations, et la monade qui s'appelle moi ne capte ou ne projette jamais rien au dehors; sa veille la plus vive et la plus tendue est encore et toujours un rêve, spontané, endogène et interne.

Mais chaque monade a exigé avec succès que la sagesse divine ait égard à elle en créant tout le reste et tienne compte de tout en créant quelque chose. Aussi, à chaque perception, parfaitement spontanée, a-t-elle donné un objet; à chaque perception, infiniment relative, elle donne

1. Ex. familier à Leibniz. V. plus loin sa controverse avec Bayle.

son objet, et la relativité n'est pas l'arbitraire ou la fausseté. La perception est naturelle et vraie.

L'âme, simple et une, renferme nécessairement et à jamais toutes les traces de tout son passé et de tout son futur, traces spirituelles qui gonflent l'inconscient psychologique, forces et prétentions à l'existence qui tendent sans cesse à s'actualiser et, pour devenir conscientes, ne demandent qu'une chose, comme un ressort tendu : la *sola sublatio impedimenti*. Ces forces, tantôt contraintes et tantôt libérées, sont les images. Perception du présent et image du passé, perception et image devraient, dans l'immanquable harmonie leibnizienne, spécifiquement différer. Il n'en est rien, et la toute-puissante tradition philosophique, persistant à se moquer du sens commun, obtient de Leibniz comme des autres l'aveu que la différence est seulement de degré entre perception et souvenir.

Seuls, de faibles critères les séparent : vivacité, complexité, congruence, accord des hommes, succès pratiques, cohésion individuelle et opposition réciproque jamais démenties des systèmes de perceptions, d'images, de rêves et d'hallucinations pathologiques dont nous poursuivons tous les jours la construction toujours réussie. Dans ces édifices, le rêve et l'hallucination ne doivent leur isolement qu'à une incongruence logique ; s'ils concordaient avec les perceptions et les images dites normales, nul ne songerait à les en distinguer. Aucun je ne sais quoi, rien d'immédiat, de premier, d'irréductible ne les sépare à la façon d'un abîme ; et seule une ratiocination peut-être provisoire les distingue.

Si la perception s'éveille en présence de son objet légitime et si l'image s'en distingue, spécifiquement, par l'absence de l'objet visé, en degrés, par quelques critères intrinsèques, l'hallucination et le rêve, perceptions sans objets, seront des phénomènes originaux. Mais si la perception est spontanée, endogène et interne, et s'il n'y a qu'une différence de degré entre elle et l'image, l'hallucination se réduit à n'être qu'une erreur d'interprétation.

L'âme agit spontanément jusque dans ses sensations, mais elle peut cependant prétendre à une certaine passivité à leur égard. Quand elle *perçoit*, son activité augmente soudain, et la passivité qu'elle continue d'affirmer se transforme : tandis que ses sensations peuvent être plus ou moins simples, elle n'est capable que de perceptions dont la moindre est très compliquée ; elle construit, sans le vouloir et sans savoir comment, à partir d'un groupe de sensations données, les « scénographies » les plus diverses, elle est « architectonique » et se fait ses objets à l'aide de « demi-déterminations ». Dieu a dû permettre, dans le monde le meilleur possible, qu'emportée par sa précipitation et la nécessité d'agir, l'âme fasse parfois, avec des sensations et des souvenirs donnés, d'autres perceptions que les perceptions voulues par l'harmonie coutumière. Nos sensations ont leurs objets et ne se trompent pas ; c'est notre activité, notre entendement, notre perception qui nous trompe et qui nous fait voir ou inférer — c'est simultanément et c'est la même chose, — des présences qui ne sont pas.

I. — LE PERÇU

Une irrésistible foi lie la perception à un perçu : la matière. Un Leibniz au contraire, voit la vérité et sa décisive contrainte dans de surprenantes intuitions : la perception est un rêve. La matière se résout en perceptions. La perception a des perfections inattendues ; elle est parfaitement spontanée, indépendante du dehors, mais en parfaite concordance avec lui¹ ; son objet ne la provoque point, mais elle en a toujours un ; il est *son* objet, une harmonie intime les unit, et un abîme sépare ainsi la perception de l'image, du rêve vulgaire et de l'hallucination.

Objet et cause populaires de la perception, la matière se résout en perceptions. On a toujours voulu réduire le perçu à être autre chose que son apparence ; mais les vieilles manières de montrer et d'analyser l'immense illusion de notre perception ont été fautives. *La matière n'est ni étendue, ni mouvement, ni atomes ; elle est esprits.*

Étendue ? Si tu adoptes cette effrayante hypothèse², tu verras que, posés le plein, l'homogène et le mouvement, une perpétuelle équivalence s'ensuit et se succède sans cesse à elle-même, *perinde ac si tantum rota perfecte uniformis circa suum axum ageretur, atque ita statum unius momenti a statu alterius momenti distinguere non posse, ne ab Angelo quidem*³. — Réduire ainsi la matière, c'est inévitablement anéantir ses qualités, c'est-à-dire la perception. L'étendue condition des corps est bonne pour de simples physiciens. Position, mouvement ou fixité de l'univers matériel dans un espace homogène et indéterminé seraient vains et sans raison. Cet argument suffit, et un esprit bien fait, épris de raison suffisante, n'en demandera pas plus⁴. Les corps font l'étendue ; l'étendue n'est qu'un abstrait de l'étendu ; elle signifie pluralité, simultanéité, continuité ; on la fait avec quelque chose qui se diffuse ou se répète⁵. La situation ne distingue pas les corps ; c'est le signe local qui fait le lieu, sinon les corps pourraient se pénétrer sans se confondre, comme des ondes, et l'homme doit peut-être l'impénétrabilité au péché ;

1. Parfaite spontanéité, parfaite conformité aux choses du dehors. Syst. nouv. de la nature et de la communication des substances, Ed. Gerhardt, IV, 484. — 2. A Alberti, G., VII, 447. — 3. A des Bosses, G. II, 295 ; note sur Descartes, G., IV, 399. — 4. Discours Méta., XVIII, XXI ; à Alberti, l. c. ; G., Math., VI, 241. — 5. Journal des savants, G., IV, 464-467 ; à de Bolder, G., II, 169 ; Philarète et Aristé, G., VI, 585.

nulle logique de l'espace ne commande enfin à un corps de n'occuper qu'un lieu à la fois⁶.

Le mouvement n'est pas, comme on l'a cru, une substance, un concret.

Sa relativité est formidable et un ange physicien ne saurait dire son sujet. *Si nihil inest in motu quam respectiva mutatio, sequitur nullam rationem dari cur uni rei potius quam aliis ascribi motum oporteat cujus consequens erit « motum realem esse nullum »*⁷. — Loin de la chimère du mouvement pur, il faut un corps mobile, et, dans ce sujet, des tendances, des forces, qui distinguent à tout instant le corps en mouvement du corps au repos⁸. *Tout le réel du mouvement, tout ce qui fonde sa perception est dans le mobile... et celui-ci va s'idéaliser.*

Les lois du mouvement le spiritualisent déjà; non les fausses lois cartésiennes, mais ses vraies lois, étranges, imprévues, qui font parler sans scandale de son irrationalité⁹. Pour comprendre que tout mobile n'entraîne pas tout corps au repos sans perte de vitesse, ou que les vitesses de corps qui se heurtent ne se composent pas algébriquement, il faut admettre que les lois du mouvement pourraient être autres qu'elles ne sont, ne sont pas nécessaires, ne sont pas tout à fait démontrables; il faut rattacher leur rigueur, non à la nécessité, mais à la convenance, au choix de la Sagesse parmi les possibles, au principe de la création du meilleur. Si, dans un choc, les vitesses ne se composent pas selon une « brute » algèbre, c'est qu'il serait contraire aux besoins de l'esprit qu'il y ait plus dans l'effet que dans la cause et que quelque chose naquit de rien, c'est que *les lois du mouvement sont celles de perceptions*¹⁰.

Les corps sont spontanés, contingents et libres; il faut céder au surprenant mais inévitable sentiment de leur spontanéité¹¹. Nous verrons que l'action entre âmes et corps est inintelligible, donc impossible, les corps et les âmes suivant chacun leurs lois sans interagir. Nous verrons aussi que toute âme déroule spontanément, sans que des corps ou d'autres âmes s'en mêlent, la série de tous ses états, jusqu'aux plus passifs, jusqu'aux douleurs. — Quant aux corps, s'ils existent, leur interaction n'est pas moins inintelligible et impossible.

Le physicien, c'est son métier, décrit des *statuum successiones* et parle comme si les corps interagissaient. Mais jamais une boule n'a poussé l'autre, un corps ne pâtit au choc d'un autre qu'en vertu de son propre ressort, le mouvement de tout point se fait dans une ligne que ce point a prise une fois pour toutes et que rien ne déformera. Ce n'est pas par le choc, pas même à

6. Nouveaux essais, G., V, 213; à Clarke, G., VII, 402; N. E.; G., V, 482.

— 7. Essais, G.; V, 482; G., math., II, 184; *Animadversiones...* G., IV, 369. —

8. A. Arnauld, II, 69; Eclaircissement des difficultés que M. Bayle..., IV, 523; à Jaquelot, III, 457. — 9. Foucher, I, 388. — 10. Théod., VI, 43, 319; *Tentamen anagogicum*, VII, 270-279; Sur ce qui passe les sens et la matière, VI, 497. Même en algèbre, il y a une loi de justice; *Tentamen*. — 11. Syst. nouv. de la nat. et de la grâce, IV, 478, 484.

son occasion, mais en coïncidence avec lui, que se manifestent les tendances racontées par les lois du choc. Une harmonie accorde toutes les trajectoires, mais *omnis corporis passio est spontanea*; les corps changent aussi spontanément que les âmes et voilà une identité de plus entre la perception et le perçu¹².

Perception et perçu sont enfin également contingents ou libres. — Dieu ne crée pas tout; sa science précède sa création; elle lui montre les possibilités toutes faites et, parmi elles, les actes libres. Lorsqu'il crée, il choisit tel fait pour l'appeler à l'existence, et quand il décide de faire passer tel acte libre du possible au réel, sa prescience n'en altère pas la liberté. La création faite, pour inévitables que soient désormais tous les faits physiques et psychiques, ce qui était libre dans le possible reste libre dans le réel et il en va de même du contingent. Certain, il n'est pas nécessaire d'une nécessité métaphysique, mathématique ou logique. Son contraire reste possible, et s'il est sûr qu'il ne se produira pas, c'est qu'il accroîtrait l'imperfection du meilleur univers possible et renfermerait une absurdité morale¹³. — « Liberté » des corps et liberté des esprits différent pourtant assez pour qu'on réserve « Liberté » à l'esprit et divise les contingents en libres et non libres¹⁴.

Avant de voir s'évanouir l'objet matériel de la perception, nous voyons l'esprit percevant pénétrer de toutes parts le perçu; et nous pouvons prévoir que les atomes ne nous donneront pas plus que le mouvement ou l'étendue un objet capable de supporter la perception.

Les atomes, si vieux, sont bien commodes. Ils lèvent toute difficulté de physique et Leibniz « a fort donné là-dedans », erreur de « Jeune garçon » qui cède à « une imagination riante » et « se fixe à un clou », comme un simple physicien¹⁵. En réalité, *pour sauver l'objet de la perception, il faut renoncer aux atomes*¹⁶. — Le dernier atome¹⁷ est un monde de créations organisées et cette décomposition n'a pas de terme.

L'organisation se trouve même volontiers dans les parties invisibles¹⁸. Rien n'est petit ou grand, et les atomismes naissent d'une imagination débile, qui s'arrête quand la nature

12. *De rerum originatione radicali*, VII, 302. Russell, *Analysis of Mind*, trad. franç., IV, 89 : il n'y a pas de « pourquoi » à une succession; les lois sont des faits bruts, sans rationalité interne. *Syst. nouv.*, IV, 476. R. à Bayle, IV, 558. A Arnauld, II, 117, note. G., M., VI, 251. — 13. A Jaquelot, VI, 559. V^e l. à Clarke, VII, 390. Théod., V, 331. *De rerum originatione radicali*, VII, 304. — 14. Sur 39 de la 1^{re} p. des *Pr. de Descartes*, IV, 362. Théod., VI, 131-132. L'âme est un automate mais la futuration certaine ne détruit ni contingence ni liberté. L'être le plus libre est celui qui obéit sûrement à la meilleure raison ou cause décisive. L'indéterministe n'en sortira pas et, du plus nécessité au plus libre, l'état précédent détermine le suivant. La liberté n'évite la raison, ce prétendu fatum, qu'en tombant dans la folie. *Nouv. Essais*, V, 184; et Théod., VI, 129. — 15. A Rémond, III, 620. IV^e à Clarke, VII, 377. — 16. C'est en croyant la sauver et pour la sauver que les atomistes ont travaillé. A Arnauld, II, 78. — 17. A Hartsoecker, III, 488; à Burnett, III, 250. — 18. A Sophie Charlotte, III.

va de l'infini à l'infini¹⁹. Dans la matière continue, il n'y a que de pseudo-atomes; ils se résument en des systèmes de mouvements « conspirants » qui maintiennent une forme stable, comme l'aimant fixe la limaille, et sa vitesse le jet d'eau²⁰. Mais, aux êtres qu'ils dessinent, les mouvements conspirants ne donnent nulle *atomité*; dans ces petites formes, de résistance très grande mais finie, la matière ne cesse de fluer²¹.

Il n'y a pas d'atomes; les éléments de la matière ne sont pas matériels; il faut chercher hors d'elle l'objet de la perception.

Il ne sera pas dans des *éléments mathématiques*. — Le calcul infinitésimal s'occupe de fictions²². Le point est une limite et non un élément : deux extrémités qui se touchent ne font qu'un point; quand on décompose un triangle en mille à partir d'un sommet, de ce sommet on en fait mille, et si on reconstitue le triangle originel, les mille sommets n'en font qu'un. *Le point mathématique n'étant pas plus que le point physique l'élément de la matière, celui-ci sera dans l'esprit; et si la perception a un objet, il est psychique.*

Les notions de Matière, d'Etendue et de Mouvement sont pourtant utiles et Leibniz n'a pas cru être dans l'irréel en formulant « *motus, causa figurarum* »²³, en faisant des atomes des mouvements, et du repos un mouvement infiniment ralenti²⁴. La physique et la biologie, sans avoir la prétention cartésienne de faire du vivant avec des éléments non vivants²⁵, iront pourtant mécaniquement et ne trouveront longtemps dans le vivant, avec avantage, qu'une machine hydraulique, pneumatique et pyrobolique²⁶. On n'utilisera donc que par accident du principe de finalité²⁷, on rendra compte de tout mécaniquement, on ne se mettra pas en peine si une boule pousse l'autre, et le physicien se contentera de décrire la succession des états²⁸. La force même pourra être bannie, et *quand on ne veut être que physicien, quand l'utilité pratique de nos perceptions et non la vérité nous importe, on laisse à la perception son objet cartésien.*

La pratique à l'abri, la recherche du perçu respectera quelques règles. La première, spinoziste, proscriit les abstractions et n'autorise que le concret. Ce qui existe d'abord, dans le perçu comme dans la perception, c'est le concret avec ses qualités : chaud, lumineux, et non les abstractions : chaleur, lumière²⁹. — La deuxième est de ne pas exiger de l'imaginable, le modèle mécanique. On n'imitera pas ceux qui font des difficultés sur l'idée de Dieu et se croient sans idée quand ils n'ont

19. A Hartsoeker, III, 504-517. Tout atome sera récusable tant qu'on ne rendra pas compte de son « atomité ». — 20. *Ibid.*, 516-517. — 21. N. E., V, 215. — 22. A Hartsoeker, III, 509. A Masson, VI, 629. — 23. *Ibid.*, II, 314. — 24. A Jaquelot, III, 458. — 25. Sur les pr. de vie, VI, 544. — 26. Réponse... sur quelques endroits de la philosophie de Descartes, IV, 339. — 27. *Tentamen*, VII, 270-279. — 28. *De rerum origin.*, VII, 302. — 29. N. E., V, 202.

point d'image³⁰. — La troisième, c'est qu'on ne tentera pas de déduire Matière et Esprit, Perception et Perçu de quelque genre neutre. « Quantité continue » est commun à l'espace et au temps ; mais on ne part pas de là pour hypostasier un sujet réel qui se différencierait en étendue et durée. Entre perçu et perception, il y a peut-être un genre commun logique, ils n'ont point pour cela un genre commun réel, métaphysique ou physique. On réduira peut-être le perçu à la perception, il serait vain d'en faire des différenciations d'une substance neutre moyenne³¹.

La perception de la matière est un rêve. La matière tire toute sa réalité des esprits en lesquels elle se résout.

Leibniz se croit le premier à dire qu'il y a toujours eu des hommes pour écarter le monde sensible. Il aime à souligner l'impossibilité de démontrer l'existence d'un perçu. Nulle nécessité, nulle démonstration, rien d'autre qu'une certitude morale ne nous assure que nous ne rêvons pas quand nous rattachons nos sensations à quelque chose qu'elles représenteraient³².

Pour sauver la matière, Descartes n'a trouvé que ceci : si la matière n'existait pas, en qui Dieu nous fait irrésistiblement croire, il nous aurait trompés. — Nous savons et nous verrons un jour que Dieu n'est pas coupable des maux qu'il permet, conditions *sine qua non* du meilleur monde possible. Soigneux du bien-fondé de notre certitude, Il a pu avoir de plus graves raisons de permettre que notre vie actuelle — ce presque néant de notre éternité — plus courte qu'un rêve — fût un rêve continu et bien réglé, doué de toute la réalité pratiquement utile : une cohérence jamais démentie. C'est peut-être quelque péché qui nous a plongés dans la caverne.

L'imagination, qui nous mène, nous fait ajouter à la perception un perçu et nous rend rebelle à tous les idéalismes. La croyance à la matière est une foi supérieure à toutes les raisons. La déraciner, vouloir montrer à l'homme que c'est lui-même qu'il voit quand il croit voir l'espace, c'est prétendre lui faire sentir que la terre tourne³³.

Et pourtant rien ne résiste à l'idéalisme. — Pour les qualités secondes, tout le monde est d'accord : c'est du psychique.

30. N. E., V, 244. A la duch. Sophie, IV, 291. — 31. N. E., V, 56-57. On est étonné de voir Russell, auteur d'un « Leibniz », commettre cette faute. Analysis of mind, trad. franç., 23, 25, 138, 288. — 32. Sur ce qui passe les sens et la matière, VI, 494. N. E., V, 275. A Burnett, III, 193. — Contre I de la 1^{re} p. des Pr., IV, 366-367. A des Bosses, II, 313-314. Dieu n'a fait que des monades sans étendue, et les corps ne sont que les phénomènes résultant de ces substances, Philarète, VI, 590. — *Qui in Hybernia corp. realitatem impugnât, videtur nec rationes affere idoneas...* Suspicio esse ex eo hominum genere qui per paradoxa cognosci volunt. A des Bosses, II, 492. — 33. A Clarke, VII, 377. La promenade au Rosenthal : à Remond, III, 606. A des Bosses, II, 502. Théod., VI, 74. Phil. et Ar., VI, 593. Russell, Anal... trad. franç., 131 : la croyance aux choses extérieures ne peut être détruite qu'à la faveur d'un long doute... c'est un préjugé.

Couleur, son, froid, sont des inintelligibles, un je ne sais quoi ³⁴, fruit de cette admirable propriété de la perception : enfermer une multitude dans une unité ³⁵. La résistance est souvent rêvée, et la tangibilité ne prouve pas mieux que la couleur la matérialité ³⁶. La figure est imaginaire, bien que plus distincte, certifiée au moins par deux sens, et accessible à l'imagination mathématique. Sans doute, la distinction des corps n'est pas arbitraire et « la continuité entre deux brebis d'un troupeau n'empêche pas qu'il y ait entre elles autre chose que des brebis » ³⁷. Mais il suffit de prendre conscience de l'inexistence de figures exactes et de la continuité, du flux perpétuel d'une matière infiniment divisée, pour renoncer à l'objectivité des figures ³⁸. La masse est un pur phénomène, et l'inertie un être moral. Il convient que les perceptions — ces songes — soient bien réglées; il est bon que les apparences matérielles résistent au mouvement; il serait absurde que, dans nos perceptions, le petit corps entraînant le gros sans perte de vitesse et que, dans nos apparences, les effets surpassent les causes ³⁹. Ce sont les lois de l'esprit que suivent les choses matérielles; et c'est si la matière existait qu'on verrait les lois de la convenance, de la justice et du meilleur, les lois naturelles, expulsées par des lois brutes, logiques, mathématiques, éloignées de toute expérience ⁴⁰.

Le mouvement a perdu sa matérialité avec le mobile, et l'étendue avec le corps. Le temps enfin, dans la mesure où il paraissait être un perçu, disparaît comme l'espace. Tous deux ne sont plus que des ordres idéaux, l'un des pluralités coexistantes, l'autre des changements, *nihil nisi phænomenon ex apparentiis coordinatis resultans*; ce sont des idées de l'entendement pur. — *Et si l'analyse des choses avait un terme, si nous donnions à notre perception et à nos sens une étendue et une vitesse infinies, le fantôme de la matière s'évanouirait* ⁴¹.

Les phénomènes ne sont que des pensées et notre perception est toute la matérialité des choses ⁴².

Mais ce sont des *phænomena vera* ⁴³, vrais en tant que perceptions pures, à qui on ne chercherait point d'objets, vrais en tant que cohérents, consentants, liés ⁴⁴; vrais en tant qu'idées de Dieu en qui sont éminemment et véritablement toutes les appa-

34. Sur ce qui passe... VI, 488-492 : Le rouge, ce tournolement de petits globes. — Suit une controverse où c'est l'âme, avec Toland, qui est un je ne sais quoi. — 35. Ar. et Ph., VI, 591. — 36. *Ibid.* A. Arnauld, II, 100. — 37. A. Masson, V, 267. — 38. A. Arnauld, II, 119. A. Foucher, I, 392. Il n'y a pas de forme. Evol. Créatrice, 327. — 39. A. Rémond, III, 630. — 40. *Ibid.* — 41. N. E., V, 116. A. des Bosses, II, 515-521. Eclaircissement des difficultés que M. Bayle... IV, 523, etc. — 42. On pourrait poursuivre cette idéalisation. *Relationes quae duas monades jungunt sunt in sola mente.* A. des Bosses, II, 486, 517. L'unité d'un morceau de matière est dans notre esprit : à Masson, VI, 626. — 43. *Specimen inventorum*... VII, 314. — 44. A. Rémond, III, 623.

rences⁴⁵; vrais enfin en tant que résultats de la multiplicité des substances⁴⁶.

Les substances, — et bientôt les monades — voilà enfin les objets de la perception, qui l'élèvent au-dessus des rêves!

Leibniz réhabilite ce mot de Substance devenu « infâme »⁴⁷. On La nie⁴⁸, on n'y voit que mauvaise habitude d'imaginer quelque substrat des idées qui vont ensemble⁴⁹; mais Aristote et l'Ecole n'en ont pas moins raison⁵⁰. Naturellement, il ne faut pas arracher à la substance ses qualités et la chercher dessous. On ne trouverait rien. Elle est le sujet, non le substratum des qualités. Elles décrites, on la connaît⁵¹. — Au fond, l'idée de substance est claire et notre sentiment d'être une substance suffit à la prouver⁵². Demander plus, c'est demander trop, céder au besoin de palper quelque chose.

La substance, que personne n'a définie, est un concret indépendant de tout autre concret créé⁵³. Et ce sujet individuel des qualités, des attributs, est « quelque chose d'analogique » à notre sentiment et à notre appétit, doit être conçu « à l'imitation de la notion que nous avons des âmes », « répond à ce qui s'appelle moi », et « consiste dans la force »⁵⁴, non la qualité occulte des physiciens, dont les cartésiens savaient se passer, mais la force que nous sentons en nous, dont nous avons la perception immédiate, la force « primitive ». C'est la monade.

Cet atome métaphysique, exact, doué d'atomité, réel, *inimaginable* et concret, est inétendu et sans quantité. Comment, avec lui, faire la matière, les corps, le sensible, le perçu⁵⁵?

Ici s'installe le paradoxe de Leibniz, son intuition, le sentiment singulier, « plaisant » mais « inévitable » auquel l'impossibilité de l'interaction l'a contraint. C'est, avec l'idéalité de la matière et l'harmonie préétablie, le parfait isolement de chaque monade, sa parfaite spontanéité, sa parfaite absence de relations avec les autres.

Chaque monade développe d'elle-même toute la série de ses états; en elle, dès sa création, se trouvent les germes, les conditions, les *traces* de tous ses événements futurs. Esprit, elle formera d'elle-même toute l'histoire de ses perceptions; corps, elle suivrait *sponte sua* la plus sinueuse trajectoire, ignorant l'apparente influence des chocs et faisant d'elle-même ce qu'exigent leurs lois.

Mondes séparés⁵⁶, les monades s'ignorent de toutes les façons,

45. A des Bosses, II, 438. — 46. A Rémond, III, 623; à Bourguet, III, 567. — 47. N. E., V, 296. — 48. A Sophie Charlotte, VI, 510-512. — 49. N. E., V, 201. — 50. Syst. nouv., IV, 471-472. — 51. N. E., V, 202. — 52. A Burnett, III, 247. — 53. A Foucher, I, 384. Ar. et Phil., VI, 582. L'âme, le concret qui pense, n'est pas la pensée. Elle est douée de pensée. A Rémond, III, 656. — 54. *Ideae non agunt, mens agit*. Sur Spinoza, E., III, 12; I, 150. — 55. Syst. nouv., IV, 473, 478, 482. Phil. et Ar., VI, 590. *Massa seu phaenomenon ex monadibus resultans*; à des Bosses, II, 368. *Corpus, machina ex monadibus resultans*, *ibid.*, 439. — 56. A des B., II, 444.

elles n'ont rien qui ressemble à des chocs, contacts et autres liaisons matérielles, rien qui rappelle une connexion, un nexus, un commerce, une action mutuelle, une dépendance réciproque. Elles ne sauraient donc former un espace, s'y étendre, s'y localiser, y prendre masse, impénétrabilité, forme et couleur⁵⁷. — Mais les monades « *consentiunt* »⁵⁸. Fruits d'un *fiat* unique, les créatures forment un système unique. Elles sont sans relations entre elles; mais, dans la pensée divine, qui les connaît toutes et qui n'a rien créé sans tenir compte de tout, les phénomènes des unes et des autres s'équilibrent et se conditionnent⁵⁹.

C'est cette double réalité : la multiplicité des monades et leurs relations idéales, qui va légitimer notre perception de la matière, donner à ce rêve un objet et faire de ce que nous appelons l'univers matériel l'apparence « ex monadibus resultans ». — Pour que la Matière eût un degré de réalité de plus, pour qu'il y ait hors de notre perception autre chose que des monades, séparées et sans relations, si quelqu'un « *tueri velit corpora esse substantias...* ; si *substantia corporea aliquid reale est præter monades, dicendum erit substantiam corpoream consistere in unione quadam aut potius in uniente reali a deo superaddito monadibus...* si *fides nos ad corporeas substantias adigit dicendum erit substantiam illam consistere in illa realitate unionali quæ absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat...* Et hoc non erit simplex resultatum seu non constabit ex solis relationibus... sed præterea addit aliquam novam substantialitatem seu vinculum substantiale, nec solius divini intellectus sed etiam voluntatis effectus erit... *Si abesset illud monadum substantiale vinculum corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent quam phenomena bene fundata ut iris aut imago in speculo, verbo somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phenomenonum realitas*⁶⁰.

Mais le *vinculum substantiale* ne paraît que pour disparaître; les monades sont définitivement inétendues, sans espace et sans relations; nul ciment ou éther intergranulaire, interatomique, intermonadique ne vient achever de justifier notre rêve d'une matière étendue.

Leibniz ne renonce pourtant pas tout à fait à mettre dans ses monades une forme éminente de la matière. Il voudrait que son idéalisme satisfît Aristote, le sens commun, et la foi⁶¹ en l'identité de la perception et de l'objet. Il prétend répondre à la question pédante et ironique de l'acquisition de l'extension par l'inextensif et d'un objet par la perception. — En toute monade créée : imparfaite, doit exister un principe de son imperfection, de sa limitation, de sa passivité; c'est, en face de son « entéléchie » ou principe de son activité, un deuxième principe spiri-

57. *Ibid.*, 436-444. — 58. *Ibid.*, 444. — 59. *Ibid.*, 438-439. — 60. *Ibid.*, 435-439, 492. — 61. Théod., VI, 41.

tuel : la *materia prima*. C'est elle qui *involvit... fundamentum... exigentiam... diffusionis... extensionis... antitypiæ... inertie... resistentiæ et resistantiæ* »⁶². C'est la *materia prima* qui fonde, dans la monade qui perçoit, la perception confuse appelée matière, et, dans la monade perçue, ce qui répond à cette perception ; et l'on sait que Russell devait assimiler l'inertie à une résistance de la monade au passage de perception à perception et l'antitypie à l'irréductible originalité de la monade⁶³. — D'un côté l'entéléchie, le principe de l'activité, de la force, de la liberté, de la finalité, de la vie spirituelle ; de l'autre la *materia prima*, la passivité, les efficientes, l'étendue, la matérialité, ou, du moins, leurs « *exigentia* ».

Toutes lestées de materia prima, les monades ne sont pas toutes également aptes à mimer la matière et à justifier ce rêve. — Toute réalité est psychique mais toute réalité n'est pas consciente, et Leibniz utilise ici son inconscient psychologique. Il y a des monades inconscientes ou « nues ». A l'égard de ces brutes, Dieu n'est pas père mais machiniste ; il les a soumises aux causes efficientes et on peut appeler matière⁶⁴ ces atomes métaphysiques, immatériels et inétendus, ces êtres psychiques. Au-dessus des monades nues s'étagent les âmes et les esprits, capables de perception consciente, de plaisir et de douleur, mais douées ou dénuées, selon leur rang, de conscience de soi, de réflexion, de bonheur et de malheur⁶⁵, de mérite ou de démérite, d'immortalité perçue.

Avec l'infinie multiplicité des monades, la materia prima et les monades nues, Leibniz pense donner à la perception un objet ; mais il n'a encore cru obtenir que la vision d'une étendue chatoyante, d'un continu diversifié, d'une poussière incohérente, sans liens et sans lacunes⁶⁶. Il reste à montrer que nos découpages du continu sont aussi des phénomènes bien fondés et non des rêves arbitraires.

Dans la continuité de l'univers, il y a des corps distincts ; entre deux brebis d'un troupeau, pour continues qu'elles soient, il y a autre chose que des brebis. Quand la perception découpe un corps dans le continu, ce n'est pas mensonge ou erreur ; bon « écuyer tranchant », elle suit les articulations du réel, et, dans une monadologie complète, la décomposition de la matière en corps distincts a de la vérité.

62. *De rerum orig. rad.*, VII, 303-304 ; *de prima ph. emendatione*, IV, 469 ; Théod., VI, 308-309 ; *Syst. nouv. de la Nat. et de la Grâce*, IV, 472 ; à des Bosses, II, 295, 300... à Burnett, III, 260. — 63. Russell, trad. franç., 163. — 64. A. Arnauld, II, 124. — 65. Les animaux sont capables de plaisir et de douleur, mais non de bonheur et de malheur ; Théod., VI, 265-266. Une monade successivement dépouillée des aptitudes au péché, au malheur, à la perception consciente, n'est plus que matière. — 66. Le Roy. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1899, p. 547.

Dans les monades qui nous donnent déjà « une poussière sans lacunes », il y a une hiérarchie, et — langage un peu équivoque — des monades dominantes et des monades subordonnées⁶⁷. Chaque monade, subordonnée d'un côté, dominante de l'autre, peut être conçue comme centre d'un système, et chacun est ce que notre perception appelle un corps.

Naturellement, même dans ces systèmes, chaque monade reste spontanée et sans relations avec les autres; mais ces relations existent dans la pensée divine, et on les retrouve — dégradées — dans la pensée des monades douées d'aperception. Et dans chacune des monades que la pensée agrège en un corps, il y a les manières d'être qui légitiment cet assemblage. *Quand nous disons : « voici une statue », nous rêvons, et il n'y a ni espace ni matière; il n'y a jamais que des monades séparées, spirituelles, inétendues et extra-spatiales; mais chacune a les attributs, prédicats et manières d'être qui justifient notre perception et notre mot*⁶⁸.

Dans cet effort pour accorder son intuition centrale : la monade et l'harmonie, avec l'Ecole et la Science, Leibniz donne en passant une précision de plus. De monades « séparées », la pensée fait un corps « *eo ipso dum monades simul percipiuntur* »⁶⁹, et les manières d'être personnelles de ces individus sans relations fondent la réalité des systèmes et des agrégats de notre perception. Mais si une monade ou des monades présentent, à l'instant actuel, les états qui nous permettent de dire : « voici une statue », l'instant d'après, les états de ces mêmes monades ont changé, elles ne justifient plus ces perceptions; et pourtant ces perceptions sont stables. C'est que d'autres monades les justifient encore. Si un corps est quelque chose qui dure, ce n'est pas parce que les monades qui légitiment sa perception gardent la manière d'être requise; c'est parce que des monades se succèdent qui passent tour à tour par la forme voulue. Ce qui est permanent dans les corps, c'est un état que prennent l'un après l'autre des flots successifs de monades, c'est la forme que revêtent des monades successives; elles fluent sans cesse à travers cette forme, et nous retrouvons dans la métaphysique leibnizienne de l'objet perçu une des affirmations de sa dynamique : les atomes, les corps sont des systèmes de mouvements conspirants. Et la lointaine réalité de ces mouvements est dans les changements psychologiques d'un peuple extra-spatial d'êtres inétendus.

Le perçu, l'univers dit matériel s'évapore en esprits isolés, en monades séparées et sans relations; ces monades ne sont pour rien dans notre perception et toute monade

67. Sur Rorarius, IV, 564, etc. — 68. A Arnauld, II, 92-102. — 69. A des Bosses, II, 517.

est un automate parfait. Il faut pourtant que l'univers soit, comme l'océan, tout d'une pièce, et qu'une harmonie rigoureuse rive la perception à son objet. De là la *materia prima*, la hiérarchie des monades et les monades dominantes, les « exigences » d'extension et de matérialité, les « prétentions » à des diversités matérielles et au découpage en individus corporels.

Voué aux écrits de circonstances, Leibniz a eu peu d'occasions de montrer comment se matérialise l'Univers dans notre perception. Fort de son intuition et du sentiment auquel il fut, dit-il, inévitablement contraint; adversaire, par contre, des idées claires que recommande leur seule clarté, et certain que toute vérité se démontre, il n'aurait pas douté, s'il l'eût fallu, de pouvoir exactement décrire la chute de l'univers spirituel des monades dans la matérialité de la perception. Nous ne croyons pas qu'il l'ait fait beaucoup plus que nous ne l'avons dit, et nous devons nous priver du plaisir d'achever la construction d'un objet devant qui le perçoit.

Nous savons qu'il n'y a ni étendue, ni mouvement, ni matière, et qu'il n'y a que des monades, des esprits. L'aspect que nous leur donnons est notre œuvre et elles ne sont pour rien dans notre perception. Elles sont là cependant, et c'est bien elles que nous connaissons, réelles, présentes et perçues sans fausseté. Notre perception est à la fois parfaitement spontanée et en parfaite conformité avec un dehors. L'étude du perçu nous révèle l'idéalité de l'univers; mais, dans les manières d'être des monades, nous avons trouvé des raisons de notre perception; nous savons qu'elle est un rêve, mais bien fondé; voyons maintenant le rêveur.

II. — LA PERCEPTION. — SA SPONTANÉITÉ

Quelle mystérieuse solidarité relie perception et perçu ?

Devant ce problème, on est sans cesse « rejeté en pleine mer »¹, et Descartes « a abandonné la partie »². Il faut céder à la contrainte³ et avouer : la perception est spontanée. Chaque individu est un monde séparé⁴, clos, sans porte ni fenêtre. Il est fermé à toute action du dehors, toute action au dehors lui est interdite ; il ne peut donner ni recevoir ; tout se passe comme s'il était seul. « Jamais on ne sortira de là »⁵. Pour passives que soient les sensations, émotions et douleurs d'une âme, elle est leur créatrice unique et parfaitement spontanée. Quelque extérieur, expansif, extensif, efficace au dehors que paraisse un acte de l'individu, il accomplit toute sa destinée dans le sujet sans que rien filtre ou fuse hors de lui. Passif, l'être ne pâtit que de lui-même. Actif, il n'agit que sur lui-même. Ses perceptions ne doivent rien au perçu, et s'il a des hallucinations, ses perceptions en seront une variété.

Cet isolement est lourdement méconnu. On sait « avec quelle force on a soutenu que l'âme est purement passive à l'égard des sensations, des idées, des sentiments... », des volitions mêmes, car... « les mêmes raisons qui prouvent que l'âme ne forme pas nos idées... prouveraient qu'elle ne peut former nos volitions ». On croit être décisif en disant : pour faire une chose, il faut savoir la faire ; or nous ne savons pas comment se forment nos idées et nos volitions ; ce n'est donc pas nous qui les formons⁶ ; la matière fait nos sensations, un *vous* éminent nos pensées.

C'est entendu, nous pensons sans savoir comment ; mais la goutte d'huile qui s'arrondit n'a pas besoin de savoir avant de faire et ne doit pas son acte au milieu. Si le bloc de marbre de l'Ecole n'a qu'une aptitude passive à devenir cuvette ou Dieu, le gland devient chêne par une puissance active, le fœtus se dessine par « un instinct », et nos per-

1. Syst. nouv... IV, 483. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*, 484. — 4. A des B., II, 520. — 5. Le Roy, Rev. de Métaph. et de Mor., 1907, 488-495. — 6. Théod., VI, 354-357.

ceptions se forment « suivant notre nature », grâce à une préformation ; notre âme les produit toute seule, bien que notre volonté n'y ait point de part et que notre art n'y sache atteindre ; elle est un automate spirituel⁷.

Mais une mauvaise habitude nous fait penser comme si notre âme recevait du dehors « des espèces messagères », et on croit constater à chaque instant la production du mouvement par la pensée. Ce sont là des préjugés, et nous n'avons ni ces idées ni ces expériences⁸. On confond familier et compris⁹, le sentiment du mystère est usé et le vieux pilote ignorant ne sait plus qu'il ne comprend pas l'aiguille aimantée¹⁰.

Bayle oppose à la spontanéité leibnizienne la douleur. *C'est qu'il prend « spontané » pour « volontaire »*. Une âme ne peut se donner les sentiments qui lui plaisent, puisque ceux qu'elle aura sont la « suite » de ceux qu'elle a eus¹¹. Ce nourrisson béat se met à hurler. C'est, dit Bayle, qu'un insecte le pique. Certes non, puisque Bayle lui-même n'admet pas l'action de la matière sur l'esprit, donc de la puce, des nerfs et du cerveau sur cette âme. Qu'il achève donc, et reconnaisse que cette âme a de quoi expliquer cette jouissance, cette douleur et leur succession. Les pourquoi sont dans l'inconscient du sujet : le nourrisson a des états psychiques correspondant à l'approche de l'insecte ; il les a mais ce sont de petites perceptions, du psychologique inconscient ; et si l'âme pouvait en éclairer la masse, elle verrait que tout, douleurs, instincts, passions, relations, miracles, lui vient d'elle et rien que d'elle, est manière d'être spontanée de sa substance¹².

Mais Bayle : l'âme est simple ; comment y concentrer, y unifier puis y trouver le divers de la perception ? Cette difficulté est moins méprisable, et un point abandonné à lui-même n'est en effet capable que de la tangente. C'est vrai mais c'est déjà du changement, et ce point porte en lui-même, dans sa simplicité, de quoi perpétuer cette

7. *Ibid.*, Monad., 18. L'âme produit ses idées : 1^o d'elle-même ; 2^o suivant des lois déterminées, non mécaniques mais contenant éminemment le mécanisme ; 3^o sans savoir comment, comme si elle était passive. — 8. Discours métaphysique, 26. — 9. N. E., V, 203. — 10. Eclaircissement aux difficultés... IV, 518-519 ; Sur ce qui passe... VI, 492. — 11. Eclaircissement... IV, 519. — 12. Sur Rorarius, IV, 544-547.

variation. Ce n'est pas tout. Il ne faut pas confondre semblable avec uniforme; un être simple et soumis à sa seule loi devra agir uniformément mais ne sera pas contraint d'agir semblablement : une parabole est aussi uniforme qu'une droite, et une monade qui développe sa loi pourra, toute simple qu'elle est, en changeant uniformément, se permettre toutes les acrobaties du multiple¹³.

Pourra-t-elle avoir une infinité de perceptions simultanées ? Ceux qui ne peuvent pas concevoir cela dans une monade simple se gardent bien de dire en quoi cela choque la raison. Toute la difficulté est ici dans l'infirmité de notre imagination qui répugne à mettre l'univers en un point, et nul sage ne respectera sottement la prétendue antinomie entre la multiplicité des perceptions et la simplicité de la substance. Voici un cercle et quelques rayons. Quoi de plus simple que de condenser tout cela de plus en plus, de plus en plus près du centre, au centre lui-même, et de dire que tous ces traits, toutes ces courbes, tous ces angles sont représentés dans le centre ? Chaque âme est ainsi un monde en raccourci et rien n'interdit à la monade, inéteudue, indivisible et simple, d'avoir une loi qui lui fasse faire, en elle-même et d'elle-même, l'univers qu'elle croit percevoir¹⁴.

On ne se rend pas; on ne peut surmonter l'irrésistible *sentiment de passivité de la sensation*, l'efficace, l'évidence, la certitude de la distinction entre sensation et souvenir. Il y a là une illusion; notre conviction en l'action du dehors sur nous n'est qu'une foi¹⁵; le scepticisme¹⁶ est aussi légitime qu'elle; cette position du sceptique est inébranlable; et, devenue familière, la théorie de la spontanéité fait écarter celle de l'interaction.

Promenez-vous dans le cerveau, vous n'y verrez jamais que des pièces qui ont l'air de se pousser. Quelque hypothèse machinale qu'on fasse, elle nous laisse toujours aussi loin de comprendre un état psychique; l'interaction est un mot ou un miracle¹⁷, et il est inévitable et beau¹⁸ d'accorder à l'âme un total automatisme, une parfaite spontanéité.

13. Ecl. des diff... IV, 517-522. — 14. Sur une critique de Malebranche par Locke, VI, 575-578; sur Rorarius, IV, 565; à la pr. Sophie, VII, 542, 544-545, 566; à Arnauld, II, 112. — 15. Théod., VI, 41. — 16. N. E., V, 355. — 17. A lady Masham, III, 354. — 18. Syst. nouv., 424.

Tout naît à l'âme de son fond et nulle modalité cérébrale ne s'interpose entre les modalités de l'âme¹⁹.

Les formules pour Arnauld parfont cette notion : toujours, dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, le prédicat est compris en quelque façon dans le sujet, *inest subjecto*, de sorte que la notion du sujet suffise à comprendre et à faire déduire tous ses prédicats, tous ses événements, toutes ses dénominations, intrinsèques, extrinsèques, passées, présentes, futures, nécessaires, contingentes, libres, les miracles mêmes qui l'intéressent. Hier en Allemagne, aujourd'hui à Paris, je suis le même. Mon expérience intime m'en convainc; mais il y faut une raison *a priori*; c'est, il n'y en a pas d'autre, que mes attributs successifs sont des prédicats d'un même sujet, *insunt eidem subjecto*. Sans doute, je suis allé ou j'irai librement en Allemagne, et ce voyage n'est pas nécessaire, mais il est certain; il est inclus dans ma notion que je ferai ce voyage, et librement; il y a une connexion essentielle entre moi et mon voyage; et on ne peut pas dire : je serai toujours moi, que je parte ou non²⁰. Qui pourrait lire en moi avant même la transcréation qui fait de l'animal spermatique un homme, verrait tout le détail de mon histoire; quand je percevrai un objet, ce sera de moi-même et en moi, et l'objet n'y sera pour rien — s'il existe.

L'Harmonie entre la Perception et l'Objet.

Leur connaturalité.

La relativité de la perception. — Le corps.

Simple et isolée, la monade change, et tous ses états, des volontaires aux douleurs, sont le fait d'un principe interne de changement.

Cependant, pour « inévitable » que soit la monadologie, nous y restons insensibles; irrésistiblement, nous croyons

19. Théo., 293. — 20. A Bayle, III, 58, II, 40-41, 43, 46, 52, 56 : adhésion d'Arnauld. D. M., 8.

que nos perceptions représentent et rejoignent un univers; nous affirmons qu'il les fait avec nous et qu'elles nous viennent de lui.

Cette foi est partiellement fondée. Notre perception est solidaire d'un objet; elle traduit et exprime un monde extérieur, et il faut lui reconnaître ici deux propriétés.

La monade, simple, se fait des états complexes où se fondent des multitudes de parties; et ces multitudes internes, condensées dans l'unité de la monade, sont l'expression des multitudes externes en lesquelles se disperse la matière²¹; cette expression du dehors par le dedans, du multiple par le simple, est une perception quand il y a, entre elle et l'objet, un rapport réglé, celui qui unit une figure à ses perspectives, si différentes qu'elles soient de l'original²².

Le coup de bâton au chien, la piqure au nourrisson ne sont pour rien dans leurs cris. Qu'on retrouve comme on pourra la série psychique qui conduit ici du plaisir à la douleur, mais qu'on n'y introduise pas bâton, nerf et cerveau. Le chien va donc souffrir quand il n'y aurait pas de bâton?²³ Pas du tout, et le bâton, la puce sont ici indispensables. Dieu aurait pu donner à une monade des perceptions étrangères à l'univers extérieur; il pouvait même réduire la création à cette monade; il pouvait ne créer qu'une substance, ou des substances qui n'auraient eu, même dans sa pensée, aucune espèce de relations²⁴. Il ne l'a pas fait. S'il n'y avait qu'un point, Dieu le laisserait au repos ou à un mouvement rectiligne et uniforme. S'il n'y avait qu'une monade, Dieu la laisserait à un sommeil sans rêve ou à une perception unique et invariable. Pourquoi nos changements — spontanés — exigent-ils un univers extérieur sans qui ils ne seraient point?

En voici la raison, unique et suffisante, supérieure à la logique pure, née du principe de raison suffisante, et mère, à défaut de la certitude métaphysique, d'une certitude morale. Il ne convient pas de croire que nous soyons seuls et constituions tout l'univers. Dieu a voulu qu'il y ait plus

21. A la pr. Sophie, VII, 542. — 22. A Arnauld, II, 112. — 23. Eclairc. des diff., IV, 517-519. — 24. *Ibid.*

plutôt que moins. *Nulla ratio apparet cur tot possibilibus nos soli præferamur, nulla apparet privilegii pro uno ratio, nec ipse aliter ratione convincere poteris aliquem qui contenderet se solum existere, alios a se tantum somniari* ²⁵. C'est tout, et la perception a des objets parce que cela est bon.

L'âme de la Monadologie est longtemps seule, car elle doit apprendre qu'elle se fait d'elle-même ses perceptions. Mais, à partir de la 56^e proposition, elle est enfin appelée à sa nature, vertu et fonction ²⁶ : elle est *représentative*, ses états sont par essence des expressions du monde, elle exprime et imite l'univers, le perçoit, en est le miroir. Dernier mot équivoque mais cher à Leibniz. Si, dans sa spontanéité, la monade peut être image de l'univers, elle n'en saurait être miroir ; créatrice de ses perceptions, elle n'a de spectateur et ne mire que soi-même. Leibniz le sait avant tous, mais il aime penser avec Copernic et parler avec Tycho. On peut sans risques, sachant ce qu'il en est, appeler la monade miroir des choses, et sauver, dans un système neuf, les façons traditionnelles de parler.

La perception parfaitement spontanée mais parfaitement conforme au dehors. Tel est le système surprenant et inévitable. Ce n'est qu'un système, mais il est bon s'il sauve les phénomènes, et Leibniz y voit plus qu'une hypothèse ²⁷. L'âme et le corps n'ont pas à s'accommoder l'un à l'autre, chacun suit ses lois, l'une éthico-logiques, l'autre physico-mécaniques ²⁸, mais ils se rencontrent dans les mêmes phénomènes.

On est loin de l'acte commun du sensible et du sentant ou de l'intersection de la matière et de l'esprit, mais la solidarité est aussi étroite, le lien aussi serré. L'infinie diversité des objets est en effet le fruit d'un *fiat* unique. Dieu n'a pas de volontés détachées ; chaque réalité a été créée compte tenu de toutes les autres ; chacune veut avec raison que Dieu, en réglant le reste, ait égard à elle ; chaque être a contribué idéalement, avant son existence, à la

25. Sur le syst. nouv., IV, 495 ; sur la crit. de Malebranche, par Locke, VI, 575 : Dieu veut que nos représentations soient des vérités. A des B., II, 502, 516. Les substances sont faites les unes pour les autres, add. au syst. nouv., IV, 578. — 26. D. M., XXXV. — 27. Syst. nouv., IV, 484. — 28. A Rémond, III, 657.

résolution qui a été prise sur le tout²⁹. Avant d'exister, quand elles étaient des possibles dans l'entendement divin; les choses ont été causes les unes des autres, et la parfaite coaptation de la perception et du perçu est le souvenir de cette causalité idéale; c'est une *causalité objective*³⁰.

Je perçois une rose et il y a une rose. Elle n'est pour rien dans ma perception, mais ces deux roses sont réglées l'une sur l'autre de toute éternité, et à l'instant où l'enchaînement de mes songes forme sa rose, il y a au dehors une rose et toute une machinerie nerveuse. Je veux lever le bras et il se lève. C'est parce que je le veux ? Non. C'est quand je le veux, et on n'a rien à demander de plus que le succès de ma volonté. Le corps à moi le plus soumis, mon corps, est un automate réglé sur l'automatisme de mon âme. C'est un valet aveugle et sourd; mais Dieu, prévoyant mes ordres, a réglé ses mouvements sur mes volontés. L'influence divine a été physique, la mienne est objective³¹.

Dans le langage ordinaire, on raisonne moins, et on va plus loin. Si les volitions rendent raison des mouvements volontaires, on dit qu'elle les causent; si les choses perçues rendent compte des perceptions on fait de la perception l'effet du perçu, attribuant la causalité à celle des deux réalités qui paraît expliquer l'autre. Cet abus de la cause, intolérable en métaphysique, est admissible en science. En métaphysique, les monades et leur harmonie sauvent les phénomènes³². La pratique peut garder les coutumes scientifiques et verbales : les volitions causent les mouvements volontaires, les choses perçues les perceptions³³.

La perception leibnizienne a un dernier lien avec l'objet. Bayle trouve *arbitraire* le rapport Leibnizien entre l'objet et la perception; à une blessure répond une douleur, mais

29. Théod., VI, 108; Rép. aux obj. contre le système de l'harmonie pré-établie, VI, 578. La dépendance de l'âme aux objets est métaphysique et consiste dans les égards que Dieu a pour les uns en réglant les autres, N. E., V, 163. — 30. Théod., VI, 138-139. — 31. *Ibid.*, 137-139; add. au syst. nouv., IV, 578; à Arnauld, II, 116; à Jaquelot, VI, 56. — 32. A Foucher, IV, 496; à Arnauld, II, 127. L'hypothèse du mouvement de la terre sauve les apparences des astres; à lady Masham, III, 353. Tous les systèmes viennent après coup pour sauver les phénomènes; à Foucher, IV, 496. — 33. Système nouv., IV, 486.

Dieu aurait pu choisir toute autre correspondance... pas de douleur, mais la simple conscience d'une destruction des corps... la conscience du geste de défense à faire³⁴. A tels mouvements du dehors et de notre corps répondent en nous des sensations de chaleur, couleur ou autres; des sensations toutes différentes répondraient tout aussi bien aux mêmes occasions extérieures³⁵. La même eau, chaude à la main droite, est froide à gauche. Aristote fait son expérience de la boue. Le soleil durcit la boue et fond la cire, blanchit la cire et noircit la peau. Nos perceptions de chaleur et de lumière n'ont pas plus de liens avec les réalités solaires que les réactions de la cire, de la boue et de la peau³⁶. Aux dires de Bayle sur l'arbitraire de la douleur, Leibniz en ajoute de son cru : à un vivant fluide, qui pourrait se modeler sur les désirs de son âme, un coup de couteau serait aussi indifférent qu'un coup de rame à la mer. Il y a peut-être des animaux à qui le corps est une prison; ils jouiraient d'une blessure, car elle libérerait un sentiment de perfection que l'intégrité du corps suspendait³⁷.

La théorie de la relativité des sensations ainsi portée à sa limite, Leibniz lui oppose la sienne : on veut que nos perceptions diffèrent *toto genere* de ce qui se passe dans les objets et soient quelque chose de primitif, inexplicable et arbitraire³⁸. La vérité est autrement profonde, et voici le dernier lien de la perception avec l'objet.

Les perceptions sensibles sont un je ne sais quoi, et on ne sait comment les petits mouvements du corps, ces tournoiements, expliquent ce froid, ce rouge³⁹. Ce sont des qualités *occultes*⁴⁰, et l'aveugle pour le seul vert, qui saurait le définir et le faire, ne le connaîtrait pas pour cela⁴¹. Nous expliquons un peu les qualités sensibles en y introduisant le nombre⁴², mais ce n'est pas expliquer la perception que nous en avons⁴³. Familière, elle reste infiniment mystérieuse, et il est probable que si nos sens pouvaient trouver, sous une qualité sensible, sous le rouge, la réalité sous-jacente, nous découvririons sans cesse, dans cette descente au fond du concret, de nouvelles qualités

34. Théod., VI, 323-326. — 35. *Ibid.*, 316; N. E., V, 152. — 36. N. E., V, 120 — 37. Théod., VI, 318. — 38. N. E., V, 152. — 39. Sur ce qui passe... VI, 492. — 40. *Ibid.* — 41. *Ibid.* — 42. *Ibid.*, 501. — 43. *Ibid.*

sensibles, à l'infini ⁴⁴. Mais si notre âme perçoit les autres sous la forme *infiniment relative* d'espace, de temps, de qualités sensibles, de matières, de corps, cette nécessité psychique n'entraîne pas ce scandale : la représentation arbitraire des choses.

La perception n'est pas arbitraire, elle est naturelle ⁴⁵. Un rapport constant et réglé l'unit à son objet, ils se correspondent point par point. Un peintre ne représente pas une coupole par une pyramide. Dieu le ferait, serait caprice et tromperie, s'il attachait la sensation de saveur aux événements extérieurs qu'exprime la sensation de lumière. Il serait arbitraire qu'à nos blessures, à ces chutes de perfection, s'attachât un plaisir ou une sensation neutre ; les principes de la convenance veulent et obtiennent toujours, quoi qu'il advienne, qu'un désordre s'exprime par une douleur ⁴⁶.

Il n'y a ni étendue ni figures ; notre perception de la sphère n'en a pas moins sa vérité, et si Dieu attachait à la réalité extérieure qu'elle exprime la perception du cube, notre perception ne serait pas *symbolique et relative*, elle serait *fausse*. Les projections du cercle : autre cercle, ellipse, parabole, hyperbole, droite, point, en sont aussi différentes qu'on voudra, mais chacune est liée au cercle et chacune à chacune par des rapports précis ; elles se correspondent point par point et une parfaite harmonie les unit.

Nous nous représentons mal ou pas du tout comment notre perception : « rouge », répond à tels mouvements extérieurs, mais une expérience va nous en donner une idée. La rotation rapide d'une roue dentée crée une sensation de transparence, et nous comprenons que cette sensation n'est pas arbitraire ; cette idée distincte : la rotation d'une roue dentée, se double naturellement d'une expression originale, d'une perception pittoresque, d'une idée confuse particulière : la sensation de transparence, par fusion des choses successives dans une simultanéité apparente ⁴⁷.

La perception, psychique pur, spontané, interne, est donc liée aux choses par une double harmonie : *cette per-*

44. N. E., V, 203-204. — 45. Théod., VI, 372. — 46. Théod., 317-318, 326-327. — 47. N. E., V, 384.

ception s'éveille quand cet objet est là, existant et présent; et, dans une plus secrète harmonie, l'objet de la perception est bien son objet; ces hétérogènes sont parfaitement accordés, la perception est l'expression de l'objet.

Cette connaturalité n'empêche pas une cruelle relativité. C'est qu'entre le perçu et nous se glisse un obstacle, intermédiaire et organe de notre perception : le corps.

Nous savons comment la monade, esprit pur dans un monde où tout n'est que purs esprits, monades, arrive à percevoir des corps. Notre âme est une vue de l'univers et on peut lui assigner un point de vue sur l'univers, la comparer à un point, placé ici ou là. Sa perception est spontanée et interne, mais, du fait de l'harmonie universelle et de la forme spatiale de la perception, tout se passe comme si l'âme, centre du monde, percevait, recevait, collectait, exprimait l'action de tous les points de l'univers. Notre âme est une monade « dominante » et ses perceptions expriment plus spécialement un système de monades « subordonnées ». Dans notre langage d'halluciné nous appelons ce système notre corps, et c'est une masse, que limite une surface plus ou moins nette, au delà de laquelle s'étend l'univers. Celui-ci est plein, et tout s'y transmet à tout. Notre âme le perçoit à tout instant tout entier, mais toute action lui parvient après avoir traversé les zones intermédiaires et, dernière de toutes, notre corps. Une action, en traversant l'interposé, subira des traductions, et c'est la dernière que je percevrai, celle que l'action extérieure subit en traversant mon corps. Au fond, je ne percevrai pas les actions extérieures, mais les événements de mon corps. Mais les événements de notre corps sont la suite des événements extérieurs; ils les traduisent, et dans la mesure où la traduction cérébrale des choses du dehors les enveloppe et les révèle, notre âme les perçoit.

En langage monadique, percevoir le soleil signifie que l'âme se fait, de sa propre substance et dans son parfait isolement, l'état interne appelé perception du soleil. Au dehors, il n'y a pas de soleil, il y a les autres monades, sans relations entre elles et avec nous, chacune avec ses propres états, spontanés et internes. Mais tous ces événe-

ments individuels concordent, « *consentiunt* » de monade à monade; et notre perception « le soleil » se trouve être une traduction, infiniment lointaine mais naturelle et, en un sens, exacte, des états des autres monades.

Dans le parler traditionnel, il existe, dans un monde matériel, un soleil; ce corps agit sur notre corps, et de la collaboration entre le soleil, notre corps et notre âme, naît l'intuition sensible du soleil.

Dans le langage final de Leibniz, mon âme, dans sa parfaite spontanéité, est un point de vue sur l'univers, et ses phénomènes « *consentiunt* » plus spécialement avec ceux d'un système déterminé de monades : « mon corps ». Mon âme a spontanément l'état interne appelé perception du soleil. Cette perception « exprime » d'abord les phénomènes actuels des monades qui font mon corps, et j'appelle ces phénomènes « perception rétinienne ou cérébrale du soleil ». Cet état de mon corps, à son tour, s'accorde, dans l'harmonie universelle, avec les phénomènes actuels du reste des monades, et j'en appelle la partie qui m'intéresse « soleil ».

« C'est en quelque façon suivant le rapport des autres corps au sien que l'âme exprime l'état de l'univers ». « Quand nous voyons le soleil, Dieu nous détermine à y penser librement par son concours ordinaire, dans le temps que nos sens sont disposés d'une certaine manière ». Ce ne sont pas les mouvements du feu, de l'air sonore ou des corps odorants que nous percevons, mais les mouvements éveillés par eux dans nos tissus; « et il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs ne font que représenter des mouvements exercés dans les organes lorsqu'on sent ces qualités », et nous ne connaissons l'univers que parce que notre corps l'exprime tout entier « par la connexion de toute la matière dans le plein ». C'est à la trace résultant dans le cerveau de l'ébranlement de l'oreille que Dieu a attaché la sensation de son et « toutes les pointes contre l'Ecole sont inutiles et ne viennent que de considérations superficielles ». On a soutenu que l'âme prenait des libertés avec cette harmonie entre l'univers, le corps et l'âme même, et qu'elle s'évadait parfois, dans le rêve, dans la pensée pure. Il n'en est rien. Dans le rêve

comme dans la veille, il n'y a pas de perception sans objet externe et cérébral, et les intellections pures ont aussi leurs traces cérébrales, sans quoi elles ne pourraient être communiquées à autrui ⁴⁸.

Instruit par le sort de la biologie cartésienne et attentif à ne pas faire traiter ses propres travaux de « galimatias qui fait mal au cœur » ⁴⁹, Leibniz n'insistera pas davantage sur la physiologie de la perception dans le monadisme. Il faut regretter qu'élaborant son intuition première — Monade et Harmonie — pour lui faire embrasser toute la science et toute la tradition, il n'ait pas eu l'occasion, dans quelque lettre, de soigner davantage la déduction qui conduit de la spontanéité de l'âme au cerveau — organe de la perception et agent de sa relativité. Parlant alors « comme Tycho » il n'aurait pas si souvent oublié, comme jadis Spinoza, qu'il était un Copernic de la Métaphysique.

La monade n'a aucun goût pour sa spontanéité et l'harmonie préétablie. Confrontant ce qu'elle sent avec les dires de Leibniz, elle trouve que la perception n'est pas du psychique pur et du spontané simplement d'accord avec un objet hypothétique; elle sent que la perception assure le contact entre le dehors et notre âme, nous vient de l'objet et de notre corps.

Pourquoi ce goût de la passivité dans la perception, cette foi, à ce point irrésistible, que la conscience de l'objet efface la conscience de notre activité ?

Le sujet se détourne de lui-même et ne regarde que le dehors. Cette orientation est présentée aujourd'hui comme née de nos besoins et comme un exemple de psychologie motrice. On trouverait peu de chose dans Leibniz sur ces relations entre nos perceptions et nos conatus, nos appétitions. Très intéressé par l'*homo sapiens* et fort peu par l'*homo faber*, fort peu porté à soutenir que l'homme pense pour agir avant de contempler, il a cependant été contraint d'entrevoir le rôle de l'action dans la pensée. C'est quand

48. D. M., 33, 28; Théod., VII, 326-327; Monad., 62; Add. au syst. nouv., IV, 575-576; Eclairc. du syst. nouv., IV, 495; à Foucher, I, 382. — 49. Hartsoeker, III, 513.

il a dû défendre les idées innées, les perceptions qui ne peuvent pas être passives, contre la table rase et l'universelle passivité. A ceux qui nient les principes innés en disant qu'ils peuvent être « effacés », « absents », et qu'ils devraient être plus clairs au début de la vie psychique, chez l'enfant, quand le cerveau n'est pas encombré d'images, il répond d'abord en invitant à parler français : les principes innés peuvent être, non pas effacés ou absents, mais invisibles et obscurcis ⁵⁰. Et pourquoi ces « caractères de lumière » ne sont-ils pas toujours « éclatants » et ne donnent-ils pas toujours « de la chaleur dans la volonté » ⁵¹? C'est ici qu'apparaît un instant la tyrannie des « besoins du corps ». Ce sont eux qui obscurcissent nos lumières. Tout est d'ailleurs fort bien ainsi et il est « convenable » que « l'attention soit réglée par le besoin », et que les enfants aient une vie très sensorielle ⁵². Nos besoins imposent au progrès de nos connaissances un ordre qui n'est pas celui de « l'origine » « des notions »; ils nous font commencer par les idées confuses, grossières et composées que sont les sensations; ils nous écartent de l'ordre naturel des idées, qui serait commun aux hommes et aux anges, et que nous suivrions si nous n'avions pas égard à nos intérêts ⁵³. C'est grâce à eux qu'une bonne partie de notre vie psychique est faite « d'instincts » : « Comme la morale est plus importante que l'arithmétique, Dieu a donné à l'homme des instincts ⁵⁴ qui portent d'abord et sans raisonnements à ce que la raison ordonne ». On pense ici, transportés dans le domaine de l'action, à la géométrie naturelle de Descartes et aux savants calculs instantanés impliqués dans une sensation de profondeur. La remarque de Leibniz englobe en effet les sensations : « les impressions comme couleurs, goûts, etc., servent plutôt à donner des instincts qu'à fournir de la matière à la raison » ⁵⁵.

Leibniz a d'autres velléités de psychologie motrice, mais il ne nous dit pas si les habitudes psychiques que nous imposent les accidents auxquels notre espèce est sujette ⁵⁶, si la nécessité d'agir ⁵⁷, si la hâte à juger qui nous fait

50. N. E., V, 91. — 51. *Ibid.* — 52. *Ibid.*, 72. — 53. *Ibid.*, 255-256. — 54. *Ibid.*, 84. — 55. *Ibid.*, 470. — 56. N. E., 256. — 57. Théod., VI, 87.

prendre tant d'ellipses pour des cercles et accorder deux anses à Saturne⁵⁸, sont les agents de notre oubli de la perception pure, spontanée, interne, et de notre foi en une perception extérieure née de l'objet et confondue avec lui.

La Perception miroir de l'univers. — L'Inconscient psychologique.

Toute perception, dans son harmonie avec l'objet, englobe l'univers entier.

Lors du *fiat* unique, chaque chose est venue à l'être compte tenu de toutes les autres; en créant une chose, Dieu les a considérées toutes, et dans chaque monade, chaque perception, chaque fait, il y a quelque chose du tout. Chaque monade, dans son isolement et son irréductible originalité, sera un microcosme et une vue de l'univers. « Dieu regarde toutes les faces du monde de toutes les manières possibles; et le résultat de chaque vue de l'univers comme regardé d'un certain endroit, est une substance, si Dieu juge bon de la créer. » L'univers n'est fait que de monades, et chacune en étant une vue, il est en quelque façon autant de fois multiplié qu'il y a de substances⁵⁹.

En termes d'imagination, l'univers est, comme un océan, tout d'une pièce⁶⁰. Chaque mouvement étend ses effets à l'infini, chaque point subit à tout instant sa part de l'action de tous les autres et leur partage la sienne. Enfin, *natura substantiæ est ut ex uno intelligi possint omnia*. *Omnia* : tous ses états, tout l'univers.

La monade est un miroir perpétuel de l'univers, nous le percevons en tout instant tout entier.

Nous croyons cependant n'en percevoir qu'une parcelle, nous croyons même que la perception est souvent nulle : dans le sommeil, la mort. C'est ici que la « petite perception », l'inconscient psychologique sauve l'harmonie perpétuelle entre l'état de la monade et l'Univers tout entier, la perception constante de tout par tout.

Les Cartésiens ont bien vu que l'âme pense toujours, mais ils ont cru à tort qu'elle s'aperçoit de toutes ses pensées, que toute perception est consciente et que rien de spirituel n'est virtuel⁶¹. En réalité, si la substance représente l'univers, c'est avec ou sans connaissance, avec ou sans conscience⁶². Spectateurs d'un objet infini, nous ne le percevons tout entier que

58. *Ibid.* — 59. D. M., XIV, IX. — 60. Théod., VI, 107. — 61. Pr. de la Nat. et de la Gr., 4; à Rémond, III, 657; sur les pr. de vie... VI, 543; N. E., V, 45. — 62. D. M., 35.

grâce à la confusion, à la petitesse infinie, à l'inconscience enfin de la plupart de nos perceptions. Nous sommes un miroir perpétuellement total de l'univers à condition de consentir aux inconsciences partielles de la veille, à l'inconscience diffuse, jamais totale, jamais définitive, du sommeil et de la mort ⁶³.

Dans la hiérarchie des perceptions, tout au bas, dorment les perceptions des monades appelées Matière ⁶⁴, s'il y a des monades qui dorment toujours ⁶⁵. Il n'est pas certain que s'en distinguent les perceptions des plantes et des animaux ⁶⁶, des animaux fixés tout au moins, que des perceptions ne feraient que gêner ⁶⁷. C'est dans ce monde que flottent les perceptions du sommeil sans rêve, de nos syncopes et de la mort, cet évanouissement ⁶⁸. S'y joignent enfin les perceptions de la veille quand elles sont loin du foyer de la conscience.

Dans cette foule, Leibniz ne s'est pas attaché à distinguer des degrés, ni même à dire quelle est la part de l'inconscience absolue.

Au-dessus de cette conscience larvée s'éclairent les perceptions douées de relief et « distinguées » qui méritent le nom de sentiment, c'est-à-dire de « perception accompagnée de mémoire ».

Au sommet s'épanouissent enfin les aperceptions, avec cette nouvelle forme de conscience : la conscience qu'a le moi d'être le sujet de ses états ⁶⁹.

L'inconscient psychologique a un rôle immense.

IL ASSURE LA CONNEXION DES ÉTATS DE CONSCIENCE SUCCESSIFS. — Ce sont de petites perceptions qui permettent, sans sortir de la psychologie, d'expliquer « ces changements du blanc au noir, du oui au non, ces sauts tumultueux de la terre au ciel qui sont ordinaires à la pensée » ⁷⁰. Quand le nourrisson que pique une épingle passe du plaisir à la douleur, c'est grâce à une série de perceptions inconscientes où figure l'épingle avant la piqûre. « Il ne faut pas dire qu'il ne s'est rien passé dans cette âme qui la fasse venir au sentiment de la piqûre ; ce sont des pressentiments confus, des dispositions insensibles ⁷¹. » Elle a les représentations des causes de la piqûre, donc les causes des représentations de la douleur, mais nous ne savons pas les démêler ⁷².

L'INCONSCIENT PSYCHOLOGIQUE RÈGNE SUR L'ACTION ET SUR L'AFFECTIVITÉ. — Notre liberté n'est que l'inconscience de nos déterminations ; la pierre ignore la fronde et croit voler librement ; la boussole, si elle aimait le Nord, se croirait libre de le regarder ⁷³. Ce sont les petites perceptions qui déterminent

63. Pr. de la Nat. et de la Gr., 4 ; à Sophie Charlotte, VI, 515-516. — 64. A. Arnauld, II, 124. — 65. A. Hartsoeker, III, 503. — 66. A. Bourguet, III, 581. — 67. N. E., V, 126. — 68. Pr. de la Nat. et de la Gr., 4. — 69. Pr. de la Nat. et de la Gr., 4. — 70. Sur Rorarius, IV, 544-547. — 71. *Ibid.* — 72. A. Arnauld, II, 114. — 73. Théod., VI, 130 ; N. E., 161.

les impulsions, les sentiments, les inquiétudes, les principaux aiguillons de notre activité; « ce sont de petits ressorts » qui font mouvoir notre machine psychologique⁷⁴. Aussi n'est-il pas un événement de notre corps que notre âme ne connaisse, au moins inconsciemment⁷⁵; et nos appétits, nos passions, ne sont que les éléments les plus visibles d'une trame psychique inconsciente qui va à un parfait détail de notre vie viscérale⁷⁶. — Dans la rigueur métaphysique, toutes les inclinations, plaisirs et douleurs, ont leurs origines dans l'âme. Tout le psychique naît du psychique, bien que découragés par l'obscurité de ces origines mentales, nous cherchions l'explication de la conscience dans un envers physiologique qui n'y est pour rien et qui n'est qu'une ombre⁷⁷.

L'INCONSCIENT PSYCHOLOGIQUE EXPLIQUE NOS PERCEPTIONS DES QUALITÉS SENSIBLES, nous y fait voir une confusion de petites idées distinctes et nous prescrit de ne pas prendre nos sensations pour « quelque chose de primitif et d'inexplicable », pour des « qualités occultes ». L'expérience les analyse et nous sommes déjà avisés que le rouge, le chaud, le doux sont faits d'une multitude de perceptions distinctes mais non distinguées et insensibles, *dont nous confondons la succession dans une apparente simultanéité*. — C'est parce qu'elle compte les battements des corps sonores que l'âme trouve du plaisir à les entendre, et c'est grâce à une arithmétique occulte, exacte, involontaire et inconsciente que l'âme se fait le monde pittoresque et confus de ses sensations⁷⁸.

L'INCONSCIENT PSYCHOLOGIQUE CONTIENT NOTRE AVENIR ET NOTRE PASSÉ. — La monade, génératrice de tous ses états, renferme dès sa naissance tous ses états futurs, sous une forme qui n'est pas pure virtualité, qui est disposition, tendance à exister, exigence d'existence. Mais elle ne le sait pas, et ne s'en apercevra qu'au jour fixé⁷⁹. Comme il contient tout notre avenir, l'inconscient psychologique contient tout notre passé; et nous allons voir que l'âme doit conserver, virtualités s'efforçant de s'actualiser, des traces psychologiques de tous ses états révolus, petites perceptions inconscientes mais qui tendent à s'épanouir, et, si rien ne s'y oppose, à redevenir conscientes et présentes.

74. N. E., V, 150-153. — 75. A. Arnauld, II, 84, 90. — 76. A. Hartsoeker, III, 509. — 77. N. E., V, 180; à Sophie Charlotte, III, 346-347. — 78. Add. au syst. nouv., IV, 574-575; N. E., V, 384; à des Bosses, II, 517; Sur ce qui passe..., VI, 492; sur Rorarius, IV, 551. — 79. *De rerum originatione radicali*, VII, 303; sur Rorarius, IV, 550-551.

III. — LES IMAGES : a) LES TRACES

L'ÂME LEIBNIZIENNE N'OUBLIE RIEN. — Vive ou petite perception, l'unique, le répété, le faible, le fort, tout le passé se conserve, laisse des traces et pourra revivre.

Des traces dans l'âme ! Inétendue, indivisible, simple, il est déjà surprenant qu'elle ait des perceptions complexes et change ; comment tiendra-t-elle registre ¹ ?

La difficulté naît de l'infirmité de notre imagination, et on serait fort en peine pour montrer en quoi le fait du souvenir choque la raison. Le centre du cercle contient à sa manière la circonférence et les rayons, en renferme la condensation, la représentation, la trace. Cet exemple s'applique ici : le présent, chargé du passé et gros de l'avenir, contient « *ce que j'appelle les traces du passé et du futur* » ², dans lesquelles un esprit pénétrant pourrait lire. — La monade, l'âme, contient continuellement la raison de tous ses états. Un point d'une courbe ne nous dit rien de ce qui précède ou suit ; avec un point quelconque de l'histoire d'une monade, on pourra toujours reconstruire toute la série ; chaque instant y offre de quoi retrouver tout le reste, les traces enfin de tout l'avenir et de tout le passé.

La trace psychologique, inétendue et non figurée, n'est pas impression mais « expression » ³ de l'état passé ; c'est un état présent, présentement très différent de l'état passé, mais lié à lui par un rapport défini, comme une courbe à ses projections ; c'est enfin une petite perception, c'est-à-dire du subconscient et surtout de l'inconscient ⁴. Utilisé tout à l'heure pour expliquer la perception des qualités sensibles par concentration du successif réel dans un instantané apparent ⁵, l'inconscient psychologique reparait maintenant pour assurer la pérennité de ce qui fut.

Pour mieux nous convaincre de la survivance du passé, à son inconscient psychologique Leibniz joint la notion des idées : objets de la pensée. — Si une idée n'était qu'une forme, un aspect, un mouvement de la pensée, elle passerait sans retour ; mais les idées sont les objets internes de la pensée ⁶, comme les corps en sont les objets externes ; et il n'est pas plus difficile de comprendre la survivance de ceux-là que de ceux-ci ⁷. — Refuser de mettre des idées en réserve dans une mémoire psychologique, exiger que l'image cesse d'être dès qu'elle n'est plus consciente, et vouloir que l'âme puisse refaire les impressions qu'elle a déjà eues, c'est recourir à une faculté ou qualité occulte ⁸. *L'idée, objet interne, trace, expression, petite per-*

1. Rorarius, IV, 551-552. — 2. *Ibid.* — 3. N. E., V, 48. — 4. N. E., V, 84. — 5. *Ibid.*, 384. — 6. *Ibid.*, 127-128. — 7. Matière et Mémoire, III, de l'Inconscient. — 8. N. E., 127-128, critique de cette idée chez Locke.

*ception, est en nous, que nous y pensions ou non avec conscience*⁹.

Cette trace n'est pas inerte. Tendance, exigence, prétention à l'existence, inclination, disposition, virtualité active, *vis activa*, elle a tout ce qu'il faut pour être consciente.

Tout possible tend à l'être, et y va, si rien ne s'y oppose dans la sagesse divine. A plus forte raison l'objet interne de la pensée, trace, petite perception, tend-il à la conscience claire, prétend-il s'épanouir. La trace est déjà un acte, « enveloppe » un effort et s'élèvera d'elle-même à son état parfait, sans avoir besoin d'un complément, d'une aide, d'une poussée, pourvu seulement qu'on lève les obstacles. Comme un poids suspendu, *comme un ressort tendu, le souvenir actuel se réalise, sola sublatione impedimenti*¹⁰; et dans une comparaison très bergsonienne, que faisait Leibniz à propos des inclinations, les petites perceptions sont dans l'âme comme de l'air comprimé dans un vase; elles font partout effort, et celle qui trouve une issue « rayonne plus vivement »¹¹. La perception possible, le souvenir virtuel compossible avec le présent trouve une fissure, s'actualise et devient conscient.

Que durent ces souvenirs? — Éternellement; et ici apparaît la cause morale, et finale, la vraie cause de la conservation intégrale du passé. Déjà éternel parce que tout fait résonne indéfiniment dans l'univers, le souvenir est éternel parce que cela est bon. L'âme est immortelle; elle reste soi-même, garde sa personnalité, est un citoyen perpétuel de la république universelle dont Dieu est le roi¹². Joignons à la Science, pour la faire, la Morale et la Métaphysique, et rappelons-nous que la création, même dans sa plus brute matérialité, ne subit pas une nécessité géométrique, mais les lois de ce qui est juste et bon. *Alors apparaît la nécessité morale du souvenir.* Comment, sans lui, l'âme pourrait-elle répondre *in æternum*: « présent », « c'est moi », « *adsum qui feci* »? Comment serait-elle responsable, capable de récompense et de châtiment? L'immortalité emporte le souvenir¹³.

9. D. M., 26. — 10. *De primæ philosophiæ emendatione*, IV, 469; *de rerum originatione radicali*, VII, 303-304; Théod., VI, 308-309; syst. nouv., IV, 472; à des Bosses, 295, 300; monad., 54, etc. — 11. Théod., VI, 308-309. — 12. A. Arnauld, II, 100. — 13. D. M., 34-36; nouv. syst., IV, 485-486; à Arnauld, II, 57, 100; n° 34 du sommaire. Réserve in N. E., V, 226.

Mais l'âme a un corps, et l'harmonie exige des traces corporelles du passé. A tel point que si la fable de la métempsychose était vraie, l'âme d'un nouveau corps, non seulement garderait les souvenirs acquis dans son ancien habitat, mais en imprégnerait le nouveau ¹⁴.

Il n'est pas plus aisé de figurer les traces physiques du passé que ses traces psychiques. L'espace se souvient-il quand un corps l'a quitté ¹⁵? Un point matériel n'a pas de mémoire ¹⁶. Quand la matière reçoit une impression, elle ne renferme exactement que cette impression, elle se souvient seulement de ce qui lui arrive dans le dernier instant, et si on la livre alors à elle-même, elle n'a même pas assez de souvenirs pour décrire une courbe ¹⁷. Sa mémoire, instantanée, ne lui permet que la tangente. Tout point matériel est cependant impressionné par tout, et, pour composer son mouvement prochain, tout le passé et tout le présent agissent. Mais il s'ensuit un événement simple, où on ne peut reconnaître la secrète composition ¹⁸. — L'âme seule se souvient efficacement; elle ne garde pas seulement la direction que lui imprime le dernier état précédent, mais la loi de ses changements ¹⁹, et dans le point de sa courbe qu'elle franchit actuellement, on peut trouver n'importe quel segment passé ou futur.

Pour trouver dans les corps des traces discernables du passé, il faut s'élever de la matière brute à l'organisme, la machine infiniment complexe, notre corps, dont nous savons que le moindre atome, comme tous les atomes, contient un monde. La dimension n'importe pas, *et si infime que soit un corps, tout le passé s'y pourrait « tirer »* dans des variétés infinies de figures et de mouvements, variétés toujours assez riches pour que les expressions et traces du passé tout entier y restent traduites et lisibles. Et cette mémoire *n'est pas symbolisée par le cahet de Platon, mais par les ondes qu'une pluie de cailloux soulève dans l'eau, chacune pénétrant les autres, pénétrée par elles, et ne faisant de confusion qu'apparente*, pour un spectateur myope ²⁰.

Nulle théorie du souvenir ne se passe de traces cérébrales. Mais tout essai sur elles doit tenir compte des incessants échanges, du flux incessant de la matière dans les cellules et peut-être les atomes. Nul n'en a tenu plus compte que Leibniz. Il ne demande qu'un atome, *c'est-à-dire un système de mouvements, pour perpétuer tout le passé*, et il nous donne une *théorie dynamique des clichés cérébraux*.

Où sont nos souvenirs corporels? La complication d'un volume aussi petit qu'on voudra pouvant être infinie, nulle difficulté anatomique n'est opposable à la mémoire. Sans doute, à la

14. N. E., V, 223. — 15. 2^e à Clarke, VII, 356-357. — 16. Rorarius, IV, 558. — 17. *Ibid.*, et 543. — 18. A la pr. Sophie, VII, 570. — 19. Rorarius, IV, 544. — 20. A la pr. Sophie, VII, 557. « Les images corporelles se mêlent ».

mémoire de cet homme actuellement agissant répondent des états cérébraux d'étendue notable; mais le cerveau peut être détruit, le feu peut passer là, il restera de la personne physique un quelque chose dont la petitesse n'importe pas²¹, où se trouvera de quoi assurer un jour, si la suite des choses le permet, la réminiscence de tout. Un animal ne meurt pas, il change de peau²². Les animaux séminaux ne sont sans doute pas de petits hommes, ils n'ont rien d'extraordinaire²³, et l'artifice de la nature est autrement subtil qu'un emboîtement²⁴. Ils n'en contiennent pas moins les traces, les déterminants d'une infinité de souvenirs... Ils peuvent être détruits. Peu importe. Quelque part, fût-ce dans un fragment d'atome, l'âme éternelle gardera son corps et le double de son passé²⁵. Nulle âme ne déserte le corps²⁶, et un jour pourra venir de métamorphoses qui feront de son infiniment petit corps²⁷ un animal spermatique et, par transcréation, par changement d'espèce, un être conscient, au moins muni d'hérédité psychologique, en attendant la métamorphose dernière qui lui rendra le souvenir exprès de toutes ses existences. Il n'y a pas d'oubli, et la mort est « congédiée »²⁸.

Telles sont les grandes lignes de la théorie leibnizienne de la mémoire, où métaphysique et sciences naturelles concourent à doter l'âme, — dans l'inconscient psychologique — du souvenir virtuel mais actif de tous nos états, et le corps — dans de très petits mouvements — des traces actives de tout le passé, expressions plutôt qu'imprimés, exigences d'existence, prétentions à la conscience, prêtes à s'actualiser si rien ne s'y oppose.

Quelle sera, quand ils s'actualiseront, la physionomie des souvenirs? qu'est-ce qui les différenciera des perceptions qu'ils furent et des perceptions actuelles avec lesquelles ils coexistent? Dans un monadisme où sensations et images sont également spontanées, dans une harmonie où tout état psychique a son objet, cette question est deux fois intéressante.

21. A Arnould, II, 100. — 22. A la pr. Sophie, VII, 544. — 23. A Bourguet, II, 564, note. — 24. N. E., V, 309. — 25. *Ibid.*, 51. — 26. Pr. de vie..., VI, 546. — 27. Syst. nouv..., IV, 480. — 28. *Ibid.*, 474.

b) La perception et l'image.

PAS DE DIFFÉRENCE SPÉCIFIQUE. — LES CRITÈRES : *Vivide*, *Multiplex* et *Congruum*. — L'ACCORD UNIVERSEL. — LE SUCCÈS. — LES CRITÈRES RATIONNELS. LEUR PRIMAUTÉ. — LA SENSATION. IDÉE CONFUSE.

Il semble, dans un idéalisme à la Leibniz, qu'on ne sera pas obsédé par la distinction entre sensation et image. Tout est esprit, tous nos états sont internes et spontanés, *il n'y a que des images*. Il y a bien un monde extérieur, mais il est tout esprit comme notre âme. Nos états sont sans doute très divers, mais tous naissent et s'accomplissent en nous, ne viennent jamais du dehors et n'y vont jamais; tout, sensations, images, actes, est également rêvé. Or la distinction entre rêve et réalité n'importe que si la sensation est l'intuition immédiate de l'objet et le résultat de l'action de l'objet sur nous, si elle vient de l'objet et le rejoint; l'image seule étant le fruit de notre activité propre et représentant un objet absent.

Pourtant, chez Leibniz comme ailleurs, les distinctions habituelles sont à faire. Nos perceptions sont des phénomènes bien fondés et pour spontanées qu'elles soient, elles répondent à des objets présents. Quand nous avons la sensation « rouge », il y a dehors quelque chose qu'on nomme, mal mais sans fausseté, « le rouge ». A la sensation s'oppose, quoi qu'on fasse, le souvenir, et il diffère d'elle, radicalement. Sans doute, aux images répondent aussi des choses extérieures, sans quoi, plus d'Harmonie; mais l'événement extérieur symétrique de l'image n'est plus celui qui doublait la sensation, et quel que soit l'objet extérieur inconnu qui équilibre mon souvenir du rouge, ce n'est plus celui que je regardais tout à l'heure et que j'appelle judicieusement « le rouge ». Expressions d'objets différents, la sensation et l'image sont différentes.

Nous savons enfin qu'il existe un peuple bariolé de rêves, illusions et hallucinations, et qu'il a les apparences et effets des sensations; sans avoir, non plus que l'image, leurs correspondances extérieures.

Çà et là, mais surtout dans les lettres à Foucher, les *Nouveaux Essais* et le *De modo distinguendi realia ab imaginariis*²⁹, Leibniz s'occupe, en passant, de mettre un ordre dans tout cela, celui, sans doute, que va lui inspirer l'intuition première : la Monade et l'Harmonie.

Le dehors semble l'auteur de nos sensations ; elles nous viennent malgré nous, nous ne savons pas les faire, nous ne savons pas passer — sans le dehors — d'une perception à une perception³⁰. Si nous avons des « idées simples », celles que l'aveugle n'a pas ; si nous ne restons pas rivés à la même sensation, mais allons de l'une à l'autre, c'est que le monde extérieur nous entraîne, et nous n'avons les idées des choses que parce que les choses produisent nos idées ; et il y a là un invincible sentiment de passivité³¹.

Non moins évidente, irrésistible et immédiate est la distinction entre sensation et souvenir ; et la dissemblance entre souvenir du soleil et sensation du soleil, douleur et souvenir de la douleur, est telle que le doute est exclu, que je ne peux surmonter l'efficace de cette certitude. Elle ne souffre pas de scepticisme sincère, et ne le cède qu'à celle de l'existence de moi-même et de Dieu³² ; et Dieu, puisqu'on en parle, serait menteur si l'abîme entre la sensation et l'image n'était qu'un trompe-l'œil.

Erreur grossière, réplique Leibniz, paresseuse théorie où l'objet partage avec nous la paternité de la sensation, où nous ne voulons être seul père que de l'image. Dieu n'est ni sot ni fou ; il se conforme à sa raison, à son intellect, lieu des possibles, qu'il n'a pas créés ; aussi créant le meilleur monde possible, en respecte-t-il les conditions sine qua non. Si cette foi, la sensation-contact avec l'extérieur, est une illusion, et si cette illusion est une condition sine qua non du meilleur possible, Dieu serait fautif en ne la permettant pas ; pour éviter ce mal : nous tromper, il aggraverait — mal plus grand — l'inévitable imperfection de toute création³³.

29. A Foucher, I, 369-374 ; N. E., P. IV, ch. II, des degrés de notre connaissance, et, ch. XI, des degrés de notre assentiment ; VI, 319-322. — 30. A Foucher, 1676, I, 372. — 31. *Ibid.*, N. E., V, 425. On voit que le Leibniz de 1676 n'est pas plus nettement paralléliste que ne l'était le Spinoza du Court Traité. — 32. *Ibid.*, 384, 425. — 33. Contre les Principes, part. II, art. 1, IV, 366-367 ; à des Bosses, II, 312-314.

Dieu trompeur, ignorance de l'art de faire des sensations, sentiment de passivité, sentiment de présence d'un objet, sentiment de contact avec l'objet ne nous apportent que des idées claires, mal cartésien³⁴, superstition, préjugé. Pour claires qu'elles soient, ces idées, nous l'avons vu, cèdent devant l'évidence que l'interaction est impossible et que nos perceptions ont la spontanéité des images.

Nous les en distinguons pourtant, mais avec des erreurs. L'imaginaire est souvent plus efficace que le « réel ». Le rêveur prend son rêve pour la réalité. Le Pauvre, endormi par le Calife, transporté et réveillé dans le paradis de Mahomet, endormi derechef et rendu à sa misère, prend pour un rêve la féerie perdue³⁵.

Nul ne distinguerait rêve et veille s'ils s'accordaient. Il n'y a entre sensation et image qu'une différence de plus ou de moins et on apprend à l'Ecole que *plus aut minus non mutat speciem*, et Leibniz n'insiste pas sur une notion banale, popularisée par Malebranche. Le scepticisme est très sincère sur ce point et les sceptiques avaient là une forte position. Ils n'ont « gâté leur cause » qu'en étendant le doute à l'expérience immédiate et aux vérités géométriques³⁶. Folie dans la pratique, ce doute triomphe en métaphysique, c'est-à-dire dans le solide et l'important.

Si, internes et spontanées comme nos images, nos sensations en diffèrent pourtant, si la sensation, toujours, plus ou moins, avec des nuances, a le privilège scolastique d'être *cognoscitiva rerum praesentium*, comment, enfermés en nous-mêmes, nous en apercevons-nous ?

Il y a deux certitudes immédiates : j'existe, et il existe en moi des phénomènes, des apparences d'objets, d'un centaure, d'une montagne d'or. Après cela, savoir si mes phénomènes sont, les uns « réels », les autres « imaginaires », les uns sensations, les autres souvenirs, rêves, illusions, c'est une question qui se discute, et pour arriver à affirmer qu'un phénomène est réel, qu'un état est une sensation, et que la sensation, hors de son rapport idéal

34. A. Jaquetot, III, 452-454. — 35. A. Foucher. — 36. N. E., V, 352-356.

avec un objet, a quelque chose de personnel, d'intime, d'intrinsèque, qui la différencie de l'image, il faut avoir des critères, des indices. Etudions-les. Ils nous diront si sensation et image présentent enfin une différence de nature, spécifique.

Le mot « Espèce » est très ambigu. « Dans la rigueur mathématique » la moindre dissemblance fait une espèce, et si les cercles sont tous de même espèce, il y a une infinité d'espèces d'ellipses. Avec les individus physiques, c'est bien pis ; les moindres différences font de deux individus deux espèces, et d'un individu une longue succession d'espèces. D'espèces mathématiques, à qui on peut opposer des espèces physiques, où d'énormes différences ne seront pas spécifiques, si elles respectent quelque chose d'immuable. Nous avons de bonnes raisons de tenir pour accidentelles les différences entre la glace et l'eau. Nous admettons que tous les hommes ne font qu'une espèce, spécifiée par « raisonnable » ; et la définition est sauve chez les fous, car la raison est là, liée, incapable, empêchée, invisible et présente. Et les classements ainsi faits ne sont pas arbitraires ; ils peuvent être faux, mais les espèces sont dans la nature que nous le voulions ou non ; à nous de les découvrir.

C'est difficile ; les différences peuvent n'être que superficielles, et des différences essentielles peuvent être occultes. La même apparence peut revêtir deux espèces et « M. Boyle voit une différence de nature entre le bleu de la turquoise et celui de l'arc-en-ciel ». Il est imprudent de conclure d'une similitude apparente à l'identité spécifique, et il n'est pas évident que le trilatère soit le triangle. On ne se méfiera pas moins d'une différence spécifique probable que d'une apparente identité, et des mathématiciens estimés n'ont jamais compris que la section oblique du cône est la même que celle du cylindre ³⁷.

Aux difficultés de la notion d'espèce s'ajoute celle de la loi de continuité : tout va par degrés... *Utrum detur vacuum formarum* ? La nature ne fait pas de sauts. C'est vrai, mais dans les possibles. Dans le créé, des espèces possibles

37. N. E., V, 287-288, 293, 307, 388-389.

n'existent pas, qu'elles soient incompatibles avec tous les univers possibles ou incompatibles avec le nôtre. La continuité n'empêche pas la distinction d'espèces nettes, et la beauté de la nature s'accroîtra d'apparences de sauts, de « chutes de musique », d'un mélange irrégulier d'espèces. Des espèces à l'infini sont possibles ou réelles entre l'homme et la bête ou l'ange; mais Dieu a éloigné de nous ces « contrôleurs visibles » et ces frères inférieurs³⁸.

Y a-t-il donc différence d'espèce ou de degré entre sensation et image ?

L'objet du souvenir, par cela qu'il est passé, est spécifiquement différent de l'objet de la perception. Une différence spécifique doit donc séparer la sensation du souvenir, si on respecte l'harmonie entre nos états et leurs objets. Mais nous savons de reste que perceptions et images sont toutes deux des états spontanés, qui ne doivent rien aux objets. S'il y a une différence spécifique entre elles, elle sera interne, intrinsèque, elle apparaîtra à l'examen immédiat des deux faits eux-mêmes, quelle que soit leur solidarité avec des objets, quels que soient leurs antécédents, leurs conditions et leurs effets.

On peut élargir le fossé. Pourquoi étendre au souvenir actuel la nécessité de l'harmonie avec un fait physique actuel, extérieur ou cérébral ? Des monades sont possibles dont l'activité ne serait pas une vue de l'univers, serait sans objet³⁹; et c'est la morale qui nous les fait reléguer dans les possibles, loin du réel. On peut faire profiter le souvenir de cette possibilité; la perception a fatalement un objet physique actuel, le souvenir est dégagé des rigueurs de l'harmonie, son objet est passé, virtuel, redevenu possible, et le souvenir va pouvoir différer radicalement de la sensation.

Mais Leibniz édité n'a pas dit cela, et il adopte l'idée sceptique et cartésienne : sensation et image ne présentent

38. N. E., *Ibid.*, 285-286, 455, 473. — 39. Eclaircissement des difficultés..., IV, 517-519. L'harmonie n'est pas nécessaire. C'est une perfection, une gloire de plus, mais des mondes sont possibles sans harmonie de monade à monade. L'essentiel, c'est la spontanéité et la spiritualité des monades; ce n'est pas leur concours.

que des différences de degré, sont souvent confondues et ne sont distinguées qu'à des fins pratiques, grâce à de médiocres critères.

Ils sont de deux sortes : le phénomène à classer fournit les uns, les antécédents et conséquents offrent les autres.

Un phénomène réel, une sensation correcte, un « *sensus cognoscitivus praesentium* » est un phénomène à trois vertus cardinales; il est *VIVIDUM*, *MULTIPLEX*, *CONGRUUM*.

Un phénomène est *Vividum*, réel, sensation, quand ses qualités... couleur... chaleur... sont « *intensae* », l'image étant « *tenuis* ». C'est tout.

Le phénomène est *Multiplex* si ses qualités sont variées, et résistent, sans s'évanouir, aux expériences les plus diverses, à une analyse indéfinie. Au contraire, le souvenir, l'imaginaire, « *inter tractandum disparet* ».

Le phénomène est *Congruum* si ses éléments forment un système dont rende compte une raison commune. Il l'est aussi quand il reproduit, dans son aspect et son évolution, un phénomène familier, « *si consuetudinem servat aliorum quae crebro nobis occurrerunt* ». Seront par contre suspects d'irréalité des phénomènes tels que la vision d'hommes « volant dans les airs sur les hippogriffes d'Aristote ». Mais nous voici déjà dans le deuxième groupe des critères de la sensation.

Ici finit l'étude directe de l'état interrogé : on passe à ses relations avec ce qui précède ou suit.

Un phénomène « réel » doit pouvoir être déduit des réels précédents, ou, avec eux, de quelque hypothèse commune; il doit former système avec d'autres réels. Et c'est finalement la possibilité logique d'insérer tel état dans tel système qui va légitimer la division en imaginaire et réel.

Deux arguments sont d'abord à l'honneur : *sociologique et pragmatique*. Le critère *sociologique* « est la liaison de l'expérience des divers hommes, qui sont les uns les autres des phénomènes très importants sur cet article »⁴⁰; et l'accord entre les hommes sur une perception est un bon indice de son objectivité. Il est maximum, *validissimum*, quand toute substance semblable à nous approuve notre

40. N. E., V, 355.

classement d'un fait et quand nos phénomènes *suis propriis congruunt*. Ce n'est pas que tous, en exprimant le même objet, créent des « expressions parfaitement semblables; il faut se contenter qu'elles soient proportionnelles »⁴¹, les hommes « s'entr'entendent » alors et croient avoir la même sensation. Cela suffit : les phénomènes des uns s'accordent avec ceux des autres; « par conséquent », il y a de la réalité dans nos perceptions⁴².

Le critère *pragmatique*, c'est le succès. Nos sensations et nos images, décrétées par nous sensations et images, nous conduisent, à titre de sensations ou d'images, à des actes. Le succès certifie l'exactitude de notre distinction. *Potissimum* est cet indice quand, la distinction une fois faite et les phénomènes répartis, nous prédisons l'avenir sans erreur, que cette prédiction soit rationnelle ou empirique⁴³.

Accord universel et succès viennent de quelque chose de plus haut : nos distinctions sont bonnes parce que *raisonnables*. Pour distinguer l'objet de l'apparence, le rêve du réel, la perception de l'image, il ne suffit pas de la physiologie du phénomène, de son témoignage immédiat; il faut chercher au-dessus, dans la raison. Alors images et sensations s'opposent, non parce que « différemment senties »⁴⁴, mais parce que construisant deux systèmes différents, qui s'étendent sur toute la vie. Ce qui fait le succès et l'accord, c'est que les phénomènes, les uns sensoriels, les autres imaginatifs, sont liés « comme les vérités intelligibles le demandent »⁴⁵, et « la vérité des sciences démonstratives doit servir à juger de la vérité des choses sensibles »⁴⁶. Si la perception du réel se distingue du rêve, ce sont des méditations mathématiques qui nous le diront. Pour juger de nos apparences internes et choisir celles qu'on rangera sous le titre « *cognoscitiva praesentium* », « il faut considérer si elles sont bien liées entre elles en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu ». Il faut réduire les apparences et les vérités

41. D. M., 14. — 42. D. M., 32. — 43. D. M., 14; N. E., V, 373. — 44. Hume. — 45. N. E., V, 373. — 46. Sur ce qui passe..., VI, 489, 494, 501-502; sur Rorarius, IV, 569.

de fait aux vérités de raison qui sont en nous et dont on ne peut douter; et c'est le seul moyen de « distinguer » les sensations « des imaginations, des songes, et des visions »⁴⁷.

Voilà l'intellect juge de l'immédiat, de l'instinctif, du pittoresque, du sensible. C'est que intelligence implique sagesse, convenance, bien, bonté; d'où une science de la nature respectueuse de son irrationalité⁴⁸. C'est que les données sensorielles sont pétries d'intellectualité, les sensations sont des idées confuses, résolubles en une trame de petites perceptions distinctes⁴⁹. L'analyse d'un phénomène sensoriel ne se termine jamais; on ne résout une qualité sensible qu'en de nouvelles qualités sensibles, et l'analyse du rouge trouverait, derrière les ondes, d'autres qualités, également originales et pittoresques, *ad infinitum*⁵⁰. Mais, à chaque stade, la rationalité du phénomène s'accroît, et les sensations, idées confuses, tendent indéfiniment à se résoudre en idées distinctes. « Le transparent artificiel », si clair mais si confus, offre à la première analyse une série de dents et de vides, perception toujours claire, mais déjà moins confuse; et si nous pouvions faire un ou plusieurs pas de plus, la distinction croîtrait de degré en degré. Dans la mesure où les sensations ne sont pas un je ne sais quoi, bon à déclencher des instincts⁵¹, elles ne servent à quelque chose que par leur richesse rationnelle; et la raison peut les remplacer à un degré inimaginable, comme dans l'exemple du sourd-muet-aveugle dont Leibniz demandait l'observation⁵².

Sensus est quaedam participatio intellectus, les sens sont éminemment dans l'intelligence. C'est donc à elle et non à eux, c'est à l'étude logique des sens et de la mémoire de décider auquel de ces deux systèmes appartient tel état de conscience. Quelque *Vividum*, *Multiplex* et *Congruum* que soit un phénomène, il peut n'être qu'un souvenir. En elles-mêmes, sensations et images ne diffèrent que par le plus ou le moins; ce sont leurs accords, liaisons et lois qui en ont fait deux mondes.

47. Sur le livre de l'origine du mal, VI, 404. — 48. Théod., 43-44, 319; *Tentamen...*, VII, 270-279; sur ce qui passe..., VI, 497; Foucher, I, 338, etc. — 49. Add. au syst. nouv..., IV, 574-575; N. E., V, 384; à des B., II, 517; sur ce qui passe, IV, 492; Rorarius, IV, 557. — 50. N. E., V, 203-204. — 51. *Ibid.*, 470. — 52. *Ibid.*, 125.

La division des faits en *realia* et *imaginaria* n'implique d'ailleurs pas que nos *realia* aient des objets hors de nous. Cela importe peu. Le vulgaire et le psychologue n'ont pas à chercher si les sensations ont des objets ou à vouloir qu'elles ne soient pas des rêves. Elles seront toujours assez réelles si « *ratione bene utentes nunquam ab iis deciperemur* »⁵³, si jamais distraits dans l'application des critères, nous ne laissons pas glisser parmi les *realia* des phénomènes qui les contredisent — pignant.

« *Nihil aliud de rebus sensibilibus aut scire possumus aut desiderare debemus, quam ut tam inter se quam cum indubitatis rationibus consentiant, atque adeo ut ex praeteritis praevideri aliquatenus futura possint. Alia in illis veritas aut realitas frustra expetitur, quam quae hoc praestat, nec aliud vel postulare debent Sceptici vel Dogmatici pollicere* »⁵⁴.

Démontrer que ce qui nous paraît est une réalité approcherait fort de la vision béatifique et il est difficile d'y prétendre dans l'état où nous sommes⁵⁵. La certitude, la foi que nous obtenons là-dessus n'est pas l'évidence; mais, puisque vrais ou songés, les objets nous causent plaisir et douleur, notre conviction vaut notre bonheur ou notre misère : deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun intérêt⁵⁶.

53. *De modo dist...*, VII, 320. — 54. Sur l'art. 4 de la 1^{re} p. des Pr., IV, 356. — 55. A Foucher, I, 373. — 56. N. E., V, 425-426. Que ferait le pauvre peuple si avant de pouvoir s'acquitter du devoir d'aimer Dieu, il était obligé de se déterminer sur la cause de nos sensations, qui est peut-être la plus scabieuse de tous les points de physique, et le plus impénétrable à l'esprit humain ? Coste à Leibniz, III, 390.

IV. — L'HALLUCINATION

La tradition, et l'oubli de son système, inclinent donc Leibniz à ne voir qu'une différence de degré entre la sensation et l'image; leurs nuances, leur traitement logique, et les leçons de l'expérience permettant entre elles une distinction commode et suffisante. Par contre, l'intuition profonde de cette philosophie : la monade, l'harmonie, le meilleur, veut que sensations et souvenirs, également spontanés et internes, mais accordés à des objets spécifiquement différents, soient spécifiquement dissemblables.

Que faire des erreurs sensorielles, rêves et visions dans un système où l'âme a pour fonction de représenter l'univers ? Le rêve, dit Philalèthe (non contredit par Théophile), est fait de perceptions non suggérées par le dehors, et il ne se distingue des sensations de la veille que parce qu'il n'est pas lié rationnellement avec elles. Quant aux visions, ce sont des rêves qui passent pour des sensations¹. Mais l'âme perçoit en tout instant l'univers tout entier, et l'hypothèse de perceptions sans objet, contraire à « l'immanquable »² harmonie entre nos états et le dehors, a bien des chances d'être absurde.

Dans l'univers, plein et tout d'une pièce, un fait n'est jamais tout à fait absent, tout à fait passé. Absent, au bout du monde, il est accessible à une petite perception; Passé, il nous laisse les traces de son action dans notre corps. Ces traces et ces petites perceptions sont d'ailleurs infiniment différentes de ce que chacun appelle l'objet du souvenir; elles sont des symboles, des signes de la chose révolue. Mais le vivant ne s'intéresse ni à ses actes psychiques ni à des signes; il tend à l'objet; pour le toucher, il écarte la réalité psychique et, dans le souvenir psychique ou cérébral, il croit voir « l'image » du passé.

On nie quelquefois les images. Dans cette négation, un souvenir montrera peut-être à l'analyse la petite perception de l'objet « passé » ou « absent » tel que la monade, vue sur l'Univers entier, peut encore l'atteindre; ce souvenir

1. N. E., V, 148. — 2. Eclaircissement au syst. nouv..., IV, 495.

sera plutôt la perception des traces laissées dans le corps par l'action de l'objet; il sera tel autre signe de l'objet qu'on découvrira; il ne pourra pas être l'image de cet objet ou de sa sensation. Pour qu'il le fût, il faudrait que l'objet laissât de lui-même autant de doubles, de calques, d'espèces, d'images réelles, colorées, figurées, sonores, que nos souvenirs nous en donnent de prétendues images virtuelles. Dans l'harmonie universelle, nous ne pouvons être conscients que de la trace laissée par l'action de l'objet; et si cette trace l'exprime et le signifie, elle en est infiniment dissemblable et n'en est pas l'image. Se rappeler du rouge n'est pas, si peu que ce soit, avoir sous les yeux ce rouge ou son image réelle; c'est percevoir un signe de ce rouge, même si l'on fait sa place, infiniment petite, à la petite perception de ce rouge, tel qu'il est devenu; même si l'on veut que la trace nerveuse du rouge aboli soit elle-même du rouge. Le souvenir normal serait ainsi autre chose qu'une image : se souvenir n'est pas imaginer³. En se rappelant un son, on n'en aurait pas l'image, bien qu'on tende violemment à l'avoir. On n'imaginerait pas plus un objet qu'on ne voit la distance.

Image ou simple signe de l'objet, le souvenir fait quelquefois un tout autre personnage; il mime la sensation; il semble être l'intuition sensible de l'objet, l'objet lui-même, présent et touché, tout lointain et passé qu'il est. C'est le rêve, l'hallucination.

Leibniz peut-il les sauver? Quels objets, quelles sensations « réelles » allons-nous trouver au dehors et dans le corps pour légitimer ces *imaginaria*? Ces objets sont ici indispensables : on a bien soutenu que pendant le rêve, le corps reste en « léthargie », même si l'âme le croit en mouvement; mais ce « ne saurait être à cause de l'immanquable correspondance »⁴; l'harmonie exige, dans le corps et hors du corps, des concomitants convenables pour équilibrer le rêve et la vision.

Nous chercherions en vain ces équivalents extérieurs et cérébraux de l'hallucination. Quand, la nuit et au lit, nous rêvons de soleil et de lévitation, les sensations et mouve-

3. Matière et Mémoire. — 4. Eclaircissement du syst. nouv., IV, 495.

ments qui accompagnent le rêve en sont lourdement différents. Quant aux traces, si expressives de l'objet qu'on les suppose, elles n'en peuvent justifier que le souvenir, non la sensation. Comment se fait-il donc qu'à la place des réalités actuellement accessibles à sa conscience, le rêveur mette un double de l'objet absent, son autre lui-même, lui-même, croit le délirant ?

L'hallucination leibnizienne survient en l'absence de l'objet ou de son équivalent neurologique acceptable. Ses seuls prétextes sont des sensations aussi peu parentes de l'objet rêvé qu'on le voudra et les traces de l'objet qui légitiment seul son souvenir normal. Bref, dans les rêves et les visions, les sens et la mémoire ne nous trompent pas, et nos souvenirs sont exacts; mais nous allons trop vite⁵; ce sont nos jugements qui nous trompent⁶, nous inférons plus que les apparences ne portent⁷. Sauf miracle, il n'y a pas de perception sans son objet, il n'y a que de faux jugements, l'halluciné se borne à mal interpréter les objets, traces, sensations et souvenirs actuels. Nous sommes loin de la théorie cartésienne.

Chez Descartes, l'hallucination n'a pas son objet externe, mais elle a son objet neurologique, répétition du tableau organique de la sensation. Pour un cartésien, l'hallucination visuelle se construit d'abord dans le cerveau, l'histoire nerveuse de la sensation se répète et la vision est la traduction correcte de l'événement cérébral.

Pour un leibnizien au contraire, non seulement les sensations du rêveur diffèrent de son rêve, mais l'état cérébral qui le double, loin d'être la reproduction de celui qui a jadis accompagné la sensation, n'est que l'équivalent du souvenir normal. L'hallucination leibnizienne est une erreur de jugement à l'occasion d'une sensation quelconque et du souvenir d'un objet; et si elle a — il le faut — un envers neurologique, il est un état nerveux nouveau, original, et non la reconstitution de l'état cérébral lié à la sensation passée, résurrection inadmissible en l'absence de l'objet.

Il y a bien une théorie objective du rêve et des hallucinations, très utilisée par la métapsychique; mais si Leibniz

5. Théod., VI, 82. — 6. D. M., 14. — 7. Théod., VI, 87.

ne rejette pas tout à fait résolument les monitions visuelles⁸, il ne dit rien de visions qui seraient la sensation de quelque double de l'objet. Dans Leibniz édité, rien d'extérieur ou de cérébral ne légitime les propos de l'halluciné, délirant ou conscient, et l'hallucination est une erreur de notre empirisme ou de notre raison.

Dans notre âme imparfaite, ces occasions d'erreur sont nombreuses. Il y a de fausses apparences qui ne viennent pas de la faiblesse, mais de la nature du sens, si parfait soit-il⁹. C'est ainsi que le cercle, selon le point de vue, est un autre cercle, une ellipse, une parabole, une droite, un point. Nous ne voyons pas les objets, mais leurs *scénographies*, l'*ichnographie* en étant réservée à Dieu¹⁰. Lui seul n'a pas de point de vue, ne voit pas une projection des choses; et l'idée simple et totale qu'il a d'elles contient éminemment toutes leurs apparences. Mais, ici, nous ne sommes pas encore dans le domaine de l'illusion. Quand nous disons de la perception elliptique d'un cercle : voici une ellipse, c'est peut-être une scénographie, ce n'est pas une illusion vulgaire; celle-ci a lieu lorsque l'ellipse, projection d'un cercle, nous fait dire : voici un cercle.

Que la scénographie soit illusion ou non, il reste que la traduction sensitive d'un fait n'est pas unique mais peut être aussi variée que les projections, les perspectives, les points de vue. Il y a d'autres invitations à l'erreur.

Nos perceptions sont toujours compliquées. « Nous avons d'abord des idées composées et grossières »¹¹, *nous ne percevons jamais rien « quo non sit varietas seu multitudo »*¹². Nous percevons toujours des objets, et des objets complexes. Mais nous savons de reste qu'il n'y a pas de tels objets et que nos sensations « brutes » ne sont pas encore les « idées composées » par lesquelles commence notre perception. Tout ce que nos sensations peuvent faire, c'est, dit Leibniz, d'*insinuer*¹³, ou, dirait-on, de suggérer. Notre entendement fait le reste.

Notre âme, dans tous ses états, quand elle sent et se souvient, dans la veille, le rêve, a une vertu qui lui est

8. N. E., V, 238, 427. — 9. Théod., VI, 86-87. — 10. A des B., II, 438. — 11. N. E., 69, 201. — 12. A des B., II, 317. — 13. N. E., V, 77.

commune avec tous les concrets. *Elle est architectonique* ¹⁴. Cela signifie, chez Leibniz, que l'âme peut se contenter, pour agir et faire, de « demi-déterminations » ¹⁵ : voici trois sphères identiques, sans autre indication ; ou, sans plus d'indications, trois points, pour faire un triangle. Une nature soumise à un déterminisme géométrique, à la Spinoza, ne fera rien ; mais une nature architectonique agira ; les trois points feront un triangle équilatéral ; les trois globes « *collocabuntur ut se tangent* » ¹⁶.

A nous aussi, des demi-déterminations suffisent ; les traces, les signes des objets sont assez pour nous permettre de penser. Un enfant lit, pris par le sujet, ému, rapide : certains mots auront sur lui toute l'action de l'objet ; il n'aura plus expressément conscience qu'il n'a sous les yeux ni l'objet ni son image, mais un symbole prodigieusement conventionnel ; et beaucoup ont besoin d'explications pour s'élever à une compréhension suffisante de tout ce qui sépare le mot d'une image de l'objet. Devant un manteau et un chapeau qui se meuvent dans la rue, nous disons : « je vois tel homme » ¹⁷. Quand je pense à un ami, c'est avec la même aisance que s'il était là, et je n'en ai aucune image. Quand je pense un mot, c'est avec la même clarté que si je l'écoutais, le lisais ou le prononçais, et pourtant on a nié ou affirmé tour à tour toutes ses images, même motrices.

On a dit, il est vrai, que l'idée actuelle d'un mot est en réalité sa sensation naissante et ce mot déjà un peu prononcé. J'ai trop aisément la pensée motrice de « Il était un petit navire » tout en chantant « J'ai du bon tabac », pour ne pas rejeter cette réduction de la pensée d'un mot à sa sensation. Si on veut supprimer l'image, ce ne sera pas en la réduisant à des sensations naissantes, mais à un être mental qui lui soit éminent, plus spirituel qu'elle : son « idée », une réalité claire, consciente, irrésistible et ineffable comme le moi. Ce signe lointain de « petit navire » lui équivaut si bien, qu'à la question : qu'y a-t-il en vous quand vous pensez à « petit navire » ? on entend rarement répondre, « un concept », « une idée », « je ne

14. *Tentamen*, VII, 278-279. — 15. *Ibid.* — 16. *Ibid.*, et *Spécimen...*, VII, 310. — 17. Descartes.

sais pas », « je ne sais quoi », « rien »¹⁸, « une attitude mentale ». Presque toujours le sujet, se détournant de soi et de son intraduisible état de conscience, s'accrochera au dehors et répondra : « l'image auditive, l'image motrice des deux mots, leur demi-prononciation... l'image visuelle du navire... le navire... une sensation de roulis... ».

Si l'on a pu nier les images des mots et des objets en faveur d'indicibles états spirituels; et si au contraire les hommes, tournés vers le dehors, sont convaincus que la pensée d'un objet n'en est pas un signe mais une image; si pour dire : j'ai l'image visuelle d'une rose et l'impérieuse image motrice d'un mot, il nous suffit d'ineffables signes spirituels; ces signes lointains, si puissamment suggestifs d'attitudes mentales et de mouvements, ne suffiront-ils pas à beaucoup pour s'écrier quelquefois, à l'occasion de n'importe quelle sensation faible et du souvenir du petit navire : je le vois¹⁹ ?

S'il nous arrive de dire : « Je vois un fantôme », que s'est-il passé ? Ou bien nos sensations légitiment ce propos, et un fantôme est là, ou l'équivalent.

Ou bien, sans que l'objet soit devant nous, sans que les sensations voulues soient en nous, la pensée du fantôme, le signe psychique minimum d'un fantôme, ni sensation ni même image, suffit à notre âme « architectonique » pour nous entraîner à l'attitude mentale et aux propos de qui voit vraiment un fantôme vrai; et telle semble bien être la conception la plus franchement leibnizienne de l'hallucination.

Ou bien enfin, hors de la présence de l'objet, en coïncidence avec des sensations quelconques, nos souvenirs se sont transformés en la sensation plus ou moins complète du fantôme. Je ne crois pas que cela puisse être leibnizien. l'harmonie entre le dehors et le dedans ne permettant pas que la perception de l'objet, si spontanée soit-elle, survienne en son absence.

Il ne manque cependant pas de textes qui favorisent cette théorie : la perception est un rêve; notre pensée

18. Réponse non rarissime. — 19. Sur les images présentées comme voix extérieures par les malades, V. *in* Etudes sur les hallucinations, II, la Clinique, le ch. sur l'Impulsion verbale.

actuelle enveloppe nos perceptions passées et futures ; nous voyons encore ou déjà, sous forme de petites perceptions, l'objet évanoui ou que nous allons voir ; Leibniz réduit la distinction entre sensation et image à la distinction entre imaginaire et réel, ce qui peut être tout autre chose ; il ne nous dit enfin jamais qu'il y ait plus qu'une différence de degré entre les deux univers spirituels.

Dans cette deuxième théorie leibnizienne²⁰ de l'hallucination : l'hallucination perception sans objet, les signes psychiques minima de l'objet et de la sensation seraient déjà de petites perceptions de l'objet, des perceptions naissantes, des possibilités de perceptions. Avec Stuart Mill la matière sera une possibilité de perception ; l'image en serait une autre. Or, cette imminence de sensation ne serait pas, dans un automate leibnizien, quelque chose d'inerte, et, pour passer à l'acte, n'attendrait pas la laborieuse réunion de multiples conditions : « *nec auxiliis indiget* ». Dans notre âme, tout est tendance, exigence, prétention à l'existence, effort pour exister. L'essence, le possible, tous les possibles, tendent *pari jure ad existentiam pro gradu perfectionis quam involvunt*, et tout ce qui est sous pression en nous n'attend pour se réaliser que la levée d'un obstacle, une occasion, une libération. Ainsi, l'âme serait pleine de perceptions virtuelles prêtes à profiter de la moindre fissure pour « rayonner plus vivement »²¹.

Multiplicité des traductions sensorielles de l'objet, caractère scénographique de la perception, obligation de n'avoir que des perceptions compliquées, insinuations sensorielles, vertu architectonique de l'âme, tendance à prendre le signe pour la chose, effort des perceptions virtuelles pour s'actualiser ; tout cela resterait latent ou inoffensif si nous savions toujours nous « recueillir » et attendre que la perception soit distincte avant d'en juger. C'est justement ce que nous ne faisons pas. Il faut agir et nous nous hâtons vers un terme. Nous ne voulons pas nous tromper, mais

20. *Semper animo fuit ut malle recepta emendari quam everti. Inde natae sunt conciliatorae meditationes.* A des Bosses, II, 295. — 21. *De rerum originatione radicali*, VII, 303-304 ; *de primae philosophiae emendatione*, IV, 469 ; *syst. nouv.*, IV, 472 ; *monad.*, 54 ; *Théod.*, VI, 308-309 ; à des B., II, 295-300, etc.

nous ne suspendons pas notre jugement; nous voulons opiner, juger, conclure, décider, finir, fixer un terme à la pensée, un clou à l'imagination²², et il se trouve qu'il n'y a presque personne qui ne veuille donner son consentement à ce qu'il ne connaît pas distinctement, et qui ne tombe dans le vice de précipitation.

C'est par lui que nous prenons des mots pour des idées, des signes pour des objets, une pensée sourde ou « *caeca* » pour une idée expresse, par lui que nous échappent les contradictions qu'enveloppent nos prétendues perceptions, par lui que nous croyons percevoir quand nous sommes réduits à des signes, que Philalèthe croit d'expérience quotidienne la capacité de produire du mouvement par la pensée, que Bayle comprend qu'un chien souffre quand on le frappe, que chacun pose : *perceptio = res praesens*²³.

Au fond, derrière ces précipitations de jugement, il y a peut-être la conscience faible, la petite perception de notre erreur, une « incrédulité occulte »²⁴; ce seraient des pseudo-croyances, des attitudes qui n'empêcheraient pas le sujet de sentir obscurément qu'il a construit sa prétendue perception sur de très pauvres résidus.

Cette vague conscience de ce que rêve et vision ont de « sourd » et « aveugle », cet appel à la vérité, est rarement efficace : notre précipitation nous entraîne, et le sujet s'écrie : je vois. C'est souvent grâce à l'action de la très surfaite clarté des idées. Leibniz rejette cette marchandise cartésienne, refuse de fonder la véracité d'une idée sur sa clarté, et reproche aux cartésiens d'ajouter aux vieilles qualités occultes un nouveau principe d'erreur²⁵. Dans ce combat contre les affirmations qui tenteraient de s'imposer par leur seule clarté, il esquisse çà et là une pathologie de la certitude où il fait figurer : le goût de l'extraordinaire et de l'anormal, le goût de la passivité, « l'enthousiasme ».

Il y a des hommes qui se dégoûtent de la raison et s'ennuient dans la lumière. *Fato sinistro quodam lucis fastidio ad tenebras reverti amant, et nihil satis divinum credunt nisi quod sit a ratione alienum*. Ils sont insensés

22. Théod., VI, 87; 4^e à Clarke, VII, 377; sur les Pr. de Descartes, p. I, par. 42 et 44, etc. — 23. *De cognitione, veritate et ideis*, IV, 422-426; N. E., V, 208; éclaircissement des difficultés..., IV, 518. — 24. N. E., 176. — 25. A Jaquelot, III, 448-454.

et ils aiment leur folie, pareils aux coléreux, ambitieux, amoureux, aux damnés, dont on a fait des fous qui s'applaudissent de leur conduite au milieu des tourments²⁶. Ce sont ces gens qui sont le plus aisément victimes des insinuations sensorielles, de l'architectonie de l'âme, de la nécessité de juger vite, de l'effort des perceptions virtuelles, et du reste.

Ces conséquences s'épanouissent chez « l'enthousiaste ». « Il a bonne opinion de soi et se complaît dans ses rêveries, mais c'est surtout un malade, un mélancolique, un hypochondriaque. Incapable de critique et de raisonnement, dédaigneux du « crépuscule de la raison », il est plein de convictions instantanées et de révélations immédiates; ses opinions sont des intuitions, et ses certitudes sont droites parce que fortes²⁷.

C'est enfin par goût de la passivité que certains se détournent de leur incrédulité occulte et rêvent tout éveillés. Ce goût atteint parfois les plus actifs, et on les voit expliquer leurs actions et leurs perceptions par un instinct, par l'intervention d'une puissance étrangère. Chacun sait même qu'il n'y a pas de sujets plus heureux que les mystiques, précisément parce qu'ils s'imaginent être passifs, Dieu faisant tout en eux²⁸. Chez ces gens, les pensées involontaires, passives, ont tout leur empire, et non pas tant celles qui viennent du dehors, par les sens, que celles qui viennent du dedans et, même pendant la veille, se présentent comme dans les songes, comme au jeu de la lanterne magique, *fliegende Gedanken* qui donnent des scrupules aux gens de bien et de l'exercice aux casuistes²⁹.

Dans les états ainsi propices aux rêves et visions, le sujet qui dit : « je vois », commet donc, avant tout, chez Leibniz, une erreur de jugement; il infère plus que ses sensations ne comportent.

Voici un vénérable exemple : celui de la tour. Une tour carrée, si elle est vue de loin, paraît ronde. Pourquoi ? Parce que je ne vois pas les angles. Ma perception subit ici une privation, une négation, et les angles n'y interviennent pas. Mais je suis « architectonique », peut-être « enthousiaste », et ma pensée se hâte ainsi; ce qui ne

26. 5^e à Clarke, VII, 417; *antibarbarus physicus*, VII, 337; Théodicée, VI, 278. — 27. N. E., IV, XIX; à Coste (lettre sur l'enthousiasme), III, 407-417. — 28. Théod., VI, 304-305. — 29. N. E., V, 163.

montre point d'angles n'en a point — cette tour paraît sans angles — elle est ronde. Une sensation complète m'aurait fait voir la tour carrée, comme elle est en réalité : *bonum ex causa integra*. Ma sensation incomplète, privée de la vue des angles, me fait juger et voir que la tour est ronde : *malum ex quolibet defectu*. Ma vision, mon illusion, mon hallucination, mon rêve, tiennent leurs causes, non de sensations exagérées, superflues, parasites, mais de l'insuffisance même des sensations actuelles. Comme le mal, *causam habent non efficientem, sed deficientem*. Pour nous éclairer et nous soustraire à l'hallucination, il suffira de nous montrer l'insuffisance de notre perception³⁰. Si mes sensations sont complètes, mon jugement et ma perception sont exacts. Si mes sensations sont lacunaires, mon jugement et ma perception sont faux. Mais je pousse l'examen, je réfléchis, et je reviens de mon erreur.

Leibniz aurait pu autrement s'orienter, comme l'avait fait Spinoza, et comme des Bosses et Bayle lui indiquaient qu'on pouvait le faire. Spinoza avait très bien dit : savoir que le soleil est à n diamètres terrestres ne nous empêche pas de le voir à deux cents pieds ; la correction de l'erreur ne corrige pas notre perception fausse : savoir qu'il n'y a pas de cheval ailé n'empêchera pas nécessairement d'en percevoir. Quant à des Bosses et Bayle, ils ont des propos qui auraient pu inciter Leibniz à retrouver l'idée de Spinoza et à soupçonner qu'une vision est autre chose qu'une erreur de jugement appliquée à une sensation quelconque et à un souvenir normal. Des Bosses amenait Leibniz à dire : les empêchements, les insuffisances, les négations ne se bornent pas à supprimer ou à amoindrir nos perceptions, ils produisent des actions positives qui, sans eux, ne se seraient point produites, des perceptions originales ; et la sensation de froid en est l'exemple familier³¹. Et Bayle, à propos de l'illusion de la tour, notait : « Non seulement notre vue ne la voit pas carrée, mais dépose clairement qu'elle y

30. Théod., VI, 121-122. — 31. *Imperfectio corporea quae respondet imperfectiōni animae infectae peccato originali, negatio esse non potest, quia causat vere motus in natura lapsa, non orituros in natura integra, debet igitur esse substantia, cum sit virtus agendi* (des B. à L.). *Non est virtus agendi, sed virtutis agendi impedimentum, ut ignorantia, vitium. Per impedimenta autem prodeunt actiones quae sine ipsis non prodirent, ut frigoris exemplo patet.* L. à des B., II, 316-317.

découvrir une tour ronde »³². « Carrée » contredit ici le témoignage de notre vue, et « ronde » n'est pas la conclusion d'un raisonnement, c'est une perception immédiate.

Leibniz n'a pas pressenti ce résultat. Le leibnizien placé loin d'une tour carrée et qui nous dit « elle est ronde »³³, ne voit pas d'emblée une surface cylindrique et ne doit pas non plus à « la privation » de la vision des angles la vue, la sensation d'une surface arrondie. Ni immédiatement, ni secondairement, il n'est trompé par ses sens et sa mémoire; il l'est par des « consécutions empiriques », et c'est parce que nous savons que ce qui paraît sans angles n'en a point, que nous disons qu'il en est ainsi de cette tour. En quelque sens qu'on prenne la chose, il n'y a pas ici fausse perception d'abord; il y a faux jugement, inférence trop rapide. Seul le bayliste ne se contente pas de juger, puis de voir, que la tour est ronde; immédiatement et irrésistiblement, il en voit la rondeur.

A tous deux, comme au visionnaire de Spinoza, disons le vrai. Spinoziste et bayliste n'en persisteront pas moins à voir la rondeur. Leibniz sachant distinctement que la tour est carrée, ne verra pas pour cela ses angles, mais il ne jugera plus qu'elle est ronde, et, s'il a vu la courbure, il ne la verra plus. Pour le guérir, il suffit de lui dire qu'il y a là des angles. Pour guérir le spinoziste, il faut les lui montrer.

Aux faits de trancher entre ces deux conceptions : vision fruit d'une erreur ou vision fait premier, vision par erreur ou erreur par vision, par sensation véritable mais non véridique, vision éteinte par la raison toute seule, ou vision seulement inactivée par la vérité abstraite et qu'éteint seule la sensation véridique.

Nous retrouverons ces conceptions autour de nous.

Son sentiment très vif de l'unité et de la continuité interdit à Leibniz de séparer radicalement la sensation, fait psychique aussi pur et spontané que tout autre, de l'image et du souvenir. Mais sa conscience aiguë de la solidarité entre l'âme et l'univers, de l'harmonie entre la perception

32. Théor. *privative* de l'illusion, de l'hallucination et du rêve. —
33. Théod., V, 86-87.

et l'objet, l'oblige à chercher, entre la sensation révélatrice du présent, et l'image émergence du passé, une différence intrinsèque spécifique.

Ces deux tendances engendrent un compromis. La distinction cherchée va être fondée sur les différences de degré de la sensation et de l'image, et sur la nécessité, pour les unes et les autres, de se répartir entre deux systèmes, où elles trouveront leurs liaisons satisfaisantes, leurs engrènements convenables, et leurs succès pratiques.

A la question enfin de l'existence d'un monde de rêves et de visions trompeuses, nous trouvons une réponse en quelque sorte officielle : l'hallucination est le fruit d'une erreur de jugement, c'est une interprétation. Nos perceptions sont toujours véritables; ce sont nos jugements qui sont de nous et qui nous trompent³⁴. Mais cette doctrine se désolidarise mal d'une autre, ou plutôt, s'y mêle intimement : l'idée, le souvenir, sont des possibilités de sensations, des sensations virtuelles, des sensations naissantes; et l'hallucination est une sensation, sans son objet mais parfaite, l'épanouissement d'un souvenir, refréné d'ordinaire et soudain libéré.

Cette complexité est un peu due à ce fait que la sensation leibnizienne est toute pénétrée d'intelligence. C'est une idée confuse, une condensation confuse d'idées distinctes. Pour tous les cartésiens, une perception, celle de la profondeur par exemple, si originale, si efficace, est un raisonnement, un enthymème, une triangulation, une géométrie naturelle condensée en sensations. Chez Leibniz comme avant lui, dans la perception du transparent artificiel, d'un son, d'une harmonie, de la chaleur, de la couleur peut-être, l'âme dénombre très exactement des successions, fait ses comptes, sans le savoir, se livre à une arithmétique occulte³⁵ dont ses sensations sont la conclusion.

Tout est-il bien ainsi ? Est-il bon que le souvenir reste très loin ou infiniment loin de la sensation et que la perception sans objet soit rare, même lorsqu'elle ne nous trompe pas ? Devons-nous viser à des souvenirs de plus en

34. D. M., 14. — 35. Rorarius, IV, 551.

plus distincts des perceptions ? Devons-nous au contraire cultiver nos dispositions à l'hallucination, et donner vivacité, couleur et masse à nos souvenirs ? L'hallucination sans délire, non trompeuse et toujours distinguée de la sensation est-elle un heureux achèvement du souvenir, cette sensation possible, naissante et avortée, cet être incomplet, mauvais instrument de travail ? Faut-il voir au contraire dans l'hallucination, retour du souvenir à la sensation, une régression du souvenir, une maladie, un mal, quelque chose dont il faut redouter la libération et qu'on doit bloquer dans l'inconscient ?

Il ne faut pas séparer science, philosophie et morale ; le moraliste, le théologien, le métaphysicien doivent « intervenir dès le début dans les questions de fait »³⁶, et voici, pour le physicien, pour le psychologue, une occasion de les consulter.

Pour penser, vivre, découvrir et progresser, les souvenirs, tels qu'ils sont, sont suffisants ; sans hallucinations, sans illusions, sans rêves..., sans images peut-être, avec des matériaux psychiques qui ne sont ni des images, ni des schémas, ni des abstraits, mais des signes de l'objet, du mot et de la sensation, nous pensons fort aisément. Admettons, peu importe ici, que le souvenir soit une image ou déjà une sensation. Il l'est infiniment peu et un souvenir extrêmement dépouillé suffit à la pensée ; point n'est besoin d'images pittoresques pour faire un grand peintre, et beaucoup d'artistes diraient qu'ils n'ont pas d'images. Notre âme est architectonique et nous savons que les demi-déterminations lui suffisent.

Quand il arrive que les souvenirs se métamorphosent ou s'épanouissent en visions, loin de tirer profit de cette illumination, notre intellect s'agite ou s'hypnotise, sa raison est aussitôt « liée ». Non seulement des souvenirs très spiritualisés suffisent, mais il est bon qu'ils soient ainsi ; des souvenirs colorés et à trois dimensions, loin d'être plus utiles que des signes infiniment dépouillés *habent nimium voluminis proportionem virtutis, et plus spatii occupant quam impleunt*³⁷. Comparée à la série des souvenirs-signes ou des souvenirs-images, celle des souvenirs-

36. Evolution créatrice, 212-213. — 37. Spécimen..., VII, 310, note.

sensations serait à la fois encombrante et de capacité faible ; or ce qui existe, ce qui prévaut dans le monde le meilleur, c'est la série *maxime capax, per quam plurimum oritur cogitabilitatis*³⁸, non celle qui permet de sentir le plus, mais celle qui permet de penser davantage, de quitter matière et sensation, ces idées confuses, pour nous élever aux idées distinctes, au-dessus de notre condition corporelle, vers la société des esprits.

Peut-être nous plaindrons-nous de l'apparence d'abstraction de nos souvenirs et de l'évanouissement du monde de nos sensations ? Il appartient aux tentatives de culture des tendances hallucinogènes de nous montrer s'il est bon de tendre à des souvenirs qui aient les charmes de la sensation et la commodité de signes, ou s'il faut au contraire rechercher des souvenirs de plus en plus ténus, distincts et dépouillés. Pour l'instant, des sensations bien distinguées, des souvenirs-hallucinations utiles, et une pensée active semblent incompatibles ; et aucune opportunité ne nous engage à tenter d'actualiser nos possibilités de rêve, de lever les obstacles qui les bloquent dans l'inconscient.

Stérile, trompeuse, scandale de l'harmonie préétablie, l'hallucination existe, nous invitant tour à tour à voir dans l'image une sensation naissante ou dans une vision une interprétation. Comment ce phénomène paradoxal et fâcheux est-il possible dans le monde le meilleur ?

Les lois psychiques sont éthico-logiques³⁹, dans chaque phénomène psychique, surtout s'il est morbide, il y a un élément moral ; et une philosophie leibnizienne doit étudier l'hallucination-imperfection, mal de peine ou de coulpe, et, peut-être, l'hallucination et la vision-récompense, grâce, miracle.

Nous ne pouvons pas entrer dans cette voie et il faut se borner à ceci : Dieu ne crée pas tout et il trouve en lui les possibilités toutes faites⁴⁰. Quand il décide de créer, les possibles qui viennent à l'être font nécessairement un monde où l'imperfection est la moindre, où le plus de réalité s'unit avec le plus de simplicité, un univers qui

38. VII, 290. — 39. Et les lois de la matière physico-mécaniques : à Rémond, III, 657. — 40. A Jaquelot, VI, 559.

satisfait Dieu machiniste et Dieu père, le physicien et le moraliste, la nature et la grâce. C'est le monde le meilleur, où tout est pour le mieux; et Dieu, pour le faire, tient compte des possibles et des compossibles. De leur fait il arrive qu'un mal partiel et momentané soit condition sine qua non du meilleur total. Ce mal est alors permis. Isolé, il est néfaste; condition sine qua non du meilleur, il est désirable ⁴¹.

Telle est l'hallucination, et nous n'avons de souvenirs qu'au prix de ce mal : la libération occasionnelle de souvenirs-sensations naissantes, ou l'interprétation précipitée de souvenirs comme objets présents.

D'ordinaire simple suite de notre inévitable imperfection, l'hallucination peut être envisagée comme mal de coulpes ou mal de peine. Dans ce cas, le moraliste et le physicien, l'étudiant de concert, se rappelleront que tout mal de coulpes porte sa peine en lui en vertu de la structure mécanique des choses : l'ivrognerie déclenche automatiquement la soif et le goût de l'alcool, le fruit défendu était un poison, et toute erreur entraîne à la fois la récédive et le châtimeut ⁴²; la recherche des visions libérera les hallucinations et entraînera la démence.

C'est encore en suivant la direction marquée par les lois éthico-logiques de notre âme que le psychologue retrouvera les visions prophétiques ou simplement monitrices, en admettant qu'elles existent. « Si les Cévenols sont prophètes, c'est conforme à mon système. Le présent est gros de l'avenir. Il peut y avoir des globes où la prophétie est ordinaire et où les chiens sentent le gibier à mille lieues. Quant à nos prophètes, on peut gager — sinon jurer — qu'ils ne le sont pas » ⁴³. Il se peut enfin que l'hallucination, grâce ou châtimeut, survienne dégagée de ses liens habituels avec les sensations et les souvenirs, les objets et le cerveau. Dans un monde soumis à nos lois naturelles, cette forme pure de l'hallucination ne surviendra pas naturellement, mais ne sera pas impossible. Les lois de ce monde

41. Théod., *passim*..., 117, 239, par ex. Dieu choisit le meilleur, nonobstant le mal qui se trouve nécessairement enveloppé dans une création. *Non quaeratur an Adamus sit peccaturus, sed an Adamus peccaturus ad existentiam sit admittendus*; Spécimen, VII, 311. — 42. Mon., 89; N. E., V, 170; Théod., VI, 165, 180-181. — 43. A Coste, 19, XII, 1707.

sont des « maximes subalternes », des « coutumes de Dieu » ⁴⁴, le fruit, non d'une nécessité géométrique, mais d'un décret fondé sur des considérations d'opportunité. Dieu peut leur donner des exceptions, et, pour des raisons supérieures, faire des hallucinations miraculeuses : des perceptions sans objet.

44. D. M., IV, VII.

BERGSON

TAINE. — C'est surtout avec Taine que les inévitables images-sensations et sensations-hallucinations arrivent à la toute-puissance, et prétendent régenter psychologie et métaphysique. Spinozisme et Leibnizianisme ont toute leur vitalité; mais la philosophie de Taine, qui n'est certes pas morte, est en sommeil. Ne prétendant pas la réveiller, nous aurions voulu la négliger ici. Ce n'est guère possible, puisqu'elle est le type, et peut-être l'unique représentant viable, des systèmes où la pièce maîtresse est l'hallucination. La pensée de Taine sur ce point n'étant pas toujours présentée dans toute sa netteté et sous sa physiologie actuelle, en voici un bref résumé.

Décidé à réduire toute vie psychique aux variations quantitatives d'un élément unique, Taine n'a eu que ça et là des velléités qualitatives, et elles n'esquissent même pas une résistance au mouvement associationiste et atomiste qui emporte « l'Intelligence ».

I. — L'élément psychique : l'Hallucination.

1° ELLE S'EXTÉRIORISE ET S'ÉTEND : LA SENSATION. — Un élément psychologique unique, duquel sont faits tous les autres, des plus pures idées aux images : la sensation.

La sensation a ses conditions nécessaires et suffisantes dans le cerveau, elle est *endogène* et indépendante des objets. — Les preuves surabondent : images consécutives, sensations subjectives, phosphènes, excitations mécaniques des nerfs, illusion des amputés, douleurs périphériques dans les affections centrales, hallucinations des aveugles, rêves, visions¹.

1. I, 99, 243-250.

La perception, l'image et l'hallucination chez Taine (*Année Psychologique*, 1925).

Questions neurologiques précises à propos de « Matière et Mémoire » (Congrès des neurologistes de Bruxelles, 1924).

Théorie bergsonienne de l'aphasie (*Encéphale*, février 1925).

Théorie bergsonienne de l'hallucination (*Annales Médico-psychologiques*, octobre 1925).

On peut substituer au terme « sensation » le terme *exactement synonyme* « hallucination ». Il y a deux sortes d'hallucinations, selon qu'un objet extérieur leur correspond ou non. Dans le deuxième cas, ce sont les hallucinations proprement dites, fausses, sans objet. Dans le premier cas, ce sont les hallucinations vraies, qu'on appelle aussi perceptions. Elles se trouvent, par un *artifice* de la nature, en harmonie avec le dehors².

Endogène, la sensation, l'hallucination, la perception est primitivement *intérieure* et *inétendue*. Les faits cliniques le montrent³.

Grâce au primat de l'*action*, parfaitement reconnu par Taine, la vie, l'expérience et l'éducation des sens nous font extérioriser, localiser et étendre l'hallucination; nous la projetons dans les objets extérieurs, qui en sont parfois la cause, accessoire et lointaine⁴. C'est l'*illusion projective*, quasi immédiate, toute-puissante. Son plus bel exemple est l'image virtuelle⁵.

En face des hallucinations vraies, il y a toute une gamme d'hallucinations fausses : les images virtuelles, les sensations par excitation du nerf sur son trajet, les images consécutives, les sensations par excitation des conducteurs centraux, les hallucinations par excitation des centres sensitifs, les sensations à base neurologique inconnue telles que le rêve, les visions des intoxiqués, des persécutés, des suggestionnés⁶, le peuple immense enfin des images.

2° L'IMAGE. L'HALLUCINATION DEVIENT INTERNE ET INÉTENDUE : L'IMAGE. — L'image est, à tout point de vue, une sensation, une hallucination, externe, située, étendue.

Pour vivre, il faut distinguer les hallucinations vraies, dites sensations, des images et autres hallucinations sans objet. C'est la théorie des réducteurs qui sauve cette distinction.

a) Le réducteur spécial. Quand une hallucination vraie et une hallucination fausse antagonistes, contradictoires, sont mises en présence, de cela seul suit, par application du principe de contradiction, une réduction de l'hallucination fausse⁷.

b) Les réducteurs généraux. Pour que l'image soit reconnue comme interne, il faut en outre qu'elle se coordonne et se subordonne à l'ensemble des souvenirs et des jugements acquis. — Quand c'est l'image qui annule le réducteur spécial, on a une hallucination *consciente*, appréciée comme telle par le sujet; quand les réducteurs généraux sont inefficaces, à leur tour, on

2. II, 10-15. — 3. II, 143, 184, p. II, 1. II, ch. II, par. 1 et 2. — 4. I, 243. — 5. P. II, 1. II, ch. II, par. 1 et 2, 126, 136-137, 143, 148-149, 155, 162, 171-172. — 6. On a trop critiqué l'usage que Taine a fait de ces dernières hallucinations. D'abord il ne pouvait pas faire moins. Ensuite, l'affirmation qui permet cette critique n'est pas indiscutable pour tous. La voici : l'hallucination par suggestion n'est pas une hallucination c'est une illusion, une délation, une interprétation ou un mensonge. — 7. I, 98-99; II, 36.

a le *délire* hallucinatoire. L'automatisme neutralise le réducteur spécial et désagrège le système des réducteurs généraux.

Réduite, l'hallucination, *ipso facto*, sans plus ample informé, retrouve, sous le nom d'image, et par une transformation, l'inextension et l'intériorité primitive⁸.

Anormalement, c'est l'hallucination fausse qui annule les réducteurs et se substitue à eux dans l'étendue. Si l'hallucination fausse devient et reste image, c'est uniquement grâce à la dépendance mutuelle des images entre elles et vis-à-vis des sensations. Elles se tiraillent et se poussent, et l'équilibre est fait de ces conflits. Dès qu'il y a relâchement de cette tension sur un point, telle image atteint ou garde son développement complet et devient ou reste hallucination⁹.

II. — Neurologie.

SENSATION ET IMAGE ONT DES CENTRES, ET CES CENTRES SONT DISTINCTS¹⁰. — L'écorce est avant tout une *machine à réflexes*¹¹. Elle assure aussi, par surcroît¹², les fonctions suivantes.

Il y a dans le cerveau des zones sensibles dont l'activité détermine des hallucinations vraies ou fausses. Il y a dans le cerveau, au-dessus des zones sensibles, dans l'écorce, des *mouvements* qui garantissent la survie et le réveil de l'image¹³, et des états stables¹⁴, des clichés, dont la permanence assure les mêmes résultats.

La distinction des régions sensibles et imaginatives ne conduit pas à faire de la sensation et de l'image des phénomènes différents. L'opération de la zone imaginative est de même nature que celle de la zone sensible¹⁵.

Une image passe de l'inconscient au conscient quand le cerveau *organise l'action correspondante*, en réalise les conditions neurologiques préliminaires, quand le courant sensitif s'abouche dans le courant moteur¹⁶.

Les centres sensitifs peuvent être excités de deux façons : du dehors par les objets extérieurs, et c'est l'hallucination vraie ; du dedans par les neurones affectés aux images, et c'est l'hallucination fausse¹⁷. Selon que le centre sensitif réagit à l'objet ou à l'image, à l'organe sensoriel ou aux neurones imaginatifs, l'hallucination vraie réduit l'hallucination fausse et la bloque dans le monde des images, ou se laisse au contraire réduire et neutraliser par l'hallucination fausse libérée.

Parmi les difficultés de cette théorie, notons seulement celles-ci :

Elle exige l'extériorisation de la sensation ou de l'hallucina-

8. II, 6, 65. — 9. I, 125. — 10. Protubérance et écorce. — 11. I, 306. — 12. I, 309. — 13. I, 275, 311. — 14. I, 314. — 15. I, 274. — 16. I, 281. — 17. P. II, 1. I, ch. II, par. 3 et 4.

tion, état primitivement interne et inétendu, extra-spatial; il devra être projeté dans l'espace par la conscience.

Elle exige l'intériorisation de l'image, perception, hallucination, sensation extérieure, localisée, étendue; elle devra être rejetée, projetée hors de l'espace.

C'est sur ces deux difficultés que portera surtout la critique de Bergson.

Taine se crée enfin une dernière situation difficile en attribuant deux centres à l'image :

a) Le centre imaginatif où elle se forme, se conserve et dort, trace, cliché ou, dira Bergson, objet virtuel.

b) Le centre perceptif où, sous l'action en retour des centres imaginatifs, s'éveille l'image consciente, identique à la perception.

Cette partie de la théorie, confuse et mal différenciée chez Taine, se retrouvera, clarifiée et affirmée, dans le Bergsonisme.

Cette théorie de la perception, de l'image, de l'hallucination et de leur neurologie n'est qu'une partie d'un vaste ensemble rêvé par Taine :

Les sensations auxquelles nous venons de réduire toute la vie psychique sont encore extrêmement variées. Elles se réduisent à leur tour, dans chaque sens, à une sorte d'atome; et les cinq ou six espèces d'atomes ainsi obtenus se résolvent enfin en éléments ultimes, identiques, sorte d'électrons psychiques inconscients dont les combinaisons et les jeux devront rendre compte de toute la vie psychique.

Parallèlement, le monde matériel se réduit à des *mouvements purs*¹⁸; et le mouvement, « non hétérogène à la sensation »¹⁹, au lieu d'acquérir l'hétérogénéité qualitative et l'indivisibilité bergsoniennes, devra devenir, de simplifications en simplifications, une série de sensations infiniment simples, réduites à de « *purs événements* »²⁰, les « ébranlements purs » de Bergson²¹, dépouillés de toute qualité, uniquement faits d'ordre et de succession.

Mais Taine connaît ou soupçonne d'autres vérités : la continuité sinon l'interpénétration et l'implication réciproque des choses, l'absence d'atomes psychiques, la plasticité des faits de conscience et leurs transfigurations, la subordination des parties d'une perception au tout, la complexité des formes psychiques primitives. Il n'est pas uniquement le psychologue quantitatif, atomiste et associationiste que l'on sait; ça et là, des courants latéraux abandonnent le grand courant qui emporte le système.

18. I, 8, 49; II, 113. — 19. II, 117. — 20. I, 225-226; II, 117. — 21. Matière et Mémoire, 226.

La réalité est un continu où nous découpons arbitrairement des choses sous l'action de nos besoins vitaux ²².

Les éléments psychiques ne sont pas des atomes mais des phénomènes, des changements, des mouvements ²³.

En se groupant, les éléments se transforment, le tout conditionne les parties, et le moi n'est pas un polypier, mais un tout ²⁴.

Le système nerveux n'est pas une machine à penser mais, écorce comprise, une machine à réflexes ²⁵.

L'élément moteur a une importance psychologique considérable. Une image est un ébranlement en même temps qu'une lumière ²⁶, et chacune a des tendances pour effets. C'est grâce à celles-ci que se forment les idées générales, ces images : Quand des objets, plus ou moins divers, provoquent une même impulsion motrice, c'est la conscience de cet élément commun qui constitue la première ébauche de l'idée générale ²⁷.

Autre témoignage du rôle capital de l'élément moteur : le passage d'un souvenir de l'inconscient au conscient a lieu quand le courant nerveux parti des centres d'images, s'abouche dans un courant moteur ; au moment, dira Bergson, où une action s'organise dans l'écorce ²⁸.

Tous les souvenirs se conservent ²⁹.

L'image cérébrale n'est pas un cliché ; c'est un mouvement qui, la sensation passée, va et se propage de neurone à neurone ³⁰, assurant ainsi conservation et réveils du souvenir.

L'écorce, réserve faite de la frontale ascendante et du pied de la troisième frontale, ne comporte pas de localisations ; elle est homogène, tous les éléments y ont même fonction, une lésion localisée n'y détermine pas un trouble local et systématisé mais une dépression psychique générale ³¹.

L'image cérébrale, non localisée et non fixée dans une trace, se meut dans d'autres régions cérébrales que la sensation. Centres de la sensation et centres de l'image sont « antagonistes ».

Les représentations mentales sont d'une autre nature que les sensations ³².

L'hallucination n'est qu'une interprétation, le rêve est constitué par la coïncidence entre certaines images du rêveur et ses sensations actuelles, il y a enfin des hallucinations, dites « psychiques », radicalement distinctes des hallucinations sensorielles ³³.

22. I, 344-345, ch. sur l'éduc. des sens. — 23. II, 6, 65, etc. — 24. *Ibid.* — 25. I, 306. — 26. I, 40. — 27. I, 40. Bergson, Matière et Mémoire, 173-174. — 28. I, 279-282. Tout Matière et Mémoire. — 29. I, 134. — 30. I, 275, 311. — 31. I, 240, 271-275. C'est Bergson, et non Taine, qui est localisateur. — 32. I, 7, 8, 83-84. — 33. II, 220; II, 22; II, 223-226.

Ces velléités, ces réminiscences, ces anticipations, à peine aperçues de Taine lui-même, courants avortés à côté du fleuve associationiste, n'existent pas moins et méritaient de figurer dans un avant-propos au résumé de la théorie bergsonienne de l'hallucination.

Ennemies, les deux doctrines sont sœurs.

L'HALLUCINATION BERGSONIENNE

Les affirmations de Bergson sur ces problèmes ont trop de rayonnement pour que nous puissions les négliger. Perception et souvenir ne sont en aucun sens l'œuvre du cerveau. Il n'y a pas de perception sans objet. Entre la perception et le souvenir il y a une différence de nature. L'hallucination n'existe pas, c'est une sensation mal interprétée. Formulées par un héros de la pensée dont nul ne conteste le génie, la science et le bon sens, ces conclusions et bien d'autres exigent un examen précis. Ne pouvant les étudier ici à l'état vivant, dans leur intime union avec le tout qui les implique, nous les en détacherons en les mutilant le moins possible.

L'hallucination bergsonienne suppose une mémoire, une perception et un perçu bergsoniens, tout différents de ce que semble croire la science moderne à la suite d'Aristote et des Cartésiens. Elle réduit l'univers à des infinités de minimas de matière et d'énergie en mouvement dans un espace pratiquement homogène; sa perception et son souvenir sont des équivalents des mouvements cérébraux et ne présentent entre eux que des différences de degrés; elle croit enfin que l'objet n'est pas nécessaire à la perception.

Pour ruiner cette dernière thèse et exorciser l'hallucination, il faut détacher la perception d'un cerveau impuissant à la faire ou défaire, il faut la lier à l'objet.

Ce sera plus aisé quand on aura libéré le souvenir lui-même de ses concomitants cérébraux. Si le cerveau ne peut conserver ou refaire les images, encore plus inapte sera-t-il à construire la perception; il sera enfin radicalement incapable de ce prodige : une perception sans objet.

Dans certaines affections cérébrales localisées, on perd certains souvenirs, ceux qui permettent la reconnaissance des mots entendus ou lus, des objets vus, des sons. Pour Bergson, les lésions de l'écorce sont bien responsables de l'agnosie, mais ne détruisent pas de traces mnémoniques cérébrales.

Il admet de nombreux points de la description anatomo-clinique associationiste et localisatrice, que voici.

Une maladie : incompréhension du langage, des signes, des objets.

Une lésion *localisée* dans une circonvolution déterminée, à telle lésion répondant tel syndrome¹.

Les effets de cette lésion : l'inaptitude à retrouver, devant un objet, les souvenirs visuels ou auditifs indispensables à sa reconnaissance.

La signification physiologique de ce fait : le centre lésé est un centre imaginatif; il est distinct du centre sensoriel, il assure le réveil des souvenirs qui répondent à une excitation sensorielle.

La clinique, l'anatomie, les localisations et la physiologie classiques ainsi admises, voici la théorie bergsonnienne de l'Agnosie.

La reconnaissance d'un objet exige l'intervention de souvenirs, d'images semblables à cet objet.

Le cerveau, comme la moelle, n'est qu'un appareil à réflexes, et les centres dits sensoriels ou imaginatifs y sont au fond des centres moteurs et rien que cela. Sous aucune forme ils ne contiennent des perceptions virtuelles ou des souvenirs.

La mémoire du corps n'est pas accumulation de traces de perceptions; elle est représentée par des systèmes de réactions neuro-motrices aux excitations. Le passé ne s'accumule dans le corps que sous forme de dispositifs moteurs².

Les souvenirs, quand ils ne sont pas actuellement utilisés, constituent le monde de l'inconscient psychologique, où se survit intégralement *tout* le passé.

Un souvenir passe de l'inconscient au conscient quand l'organisme réalise ou ébauche l'action correspondante, l'émission du mot dont l'image est désirée par exemple. L'audition d'une phrase détermine d'abord des mouvements naissants de reproduction de cette phrase, et la reconnais-

1. Matière et Mémoire, 122, 135, 138-139. « M. M. » ou l'absence d'indication signifiera Matière et Mémoire. — Le bergsonisme s'accommode parfaitement des localisations et il n'y a pas un mot contre elles dans Matière et Mémoire. — Diverses mémoires sont localisées dans le cerveau... il possède, pour chaque catégorie de souvenirs, un dispositif spécial. *Energie spirituelle*, 137. — 2. 74.

sance est d'abord la conscience d'un accompagnement moteur de la perception. Le corps doit jouer la reconnaissance pour que l'esprit puisse l'imaginer. Ces mouvements naissants, qui suivent la perception et préludent à la reconnaissance constituent le *schème moteur*.

Dans les paralysies, les anarthries, les apraxies, les aphasies motrices, l'impuissance des mouvements n'empêche pas l'organisation du schème³.

Celle-ci se fait en deçà des circonvolutions dites motrices et exige l'intégrité de centres dits, à tort, sensoriels, le « *cuneus* » par exemple, ou région calcarinienne, centre « perceptif » visuel⁴.

En cas d'altération du schème moteur, de la réaction motrice qui s'organise en réponse à la perception, en cas de lésion du *cuneus*, les souvenirs indispensables à la reconnaissance restent bloqués dans l'inconscient psychologique. Le corps n'a pas joué la reconnaissance, l'esprit ne l'imagine pas, le malade est agnosique.

Voici maintenant les faits qui fondent ces affirmations.

Il n'existe pas une observation établissant qu'à telle lésion cérébrale répond la destruction de tel stock d'images : verbes, substantifs, noms propres, mots allemands, mots écrits, chiffres, etc. Les amnésies systématiques sont sans lésion et curables, les amnésies avec lésion montrent un affaissement, une détente fonctionnelle, un affaiblissement général de la fonction et non une extirpation de souvenirs⁵.

A part cette constatation générale, il faut bien reconnaître que les arguments cliniques de Bergson sont faibles.

1° Il cite des agnosies avec conservation des souvenirs inutilisables; mais aucun des faits qu'il a ou aurait pu citer n'a pareille portée.

Cas de Sérieux⁶ : l'auteur conclut à l'intégrité des souvenirs auditifs dans une surdité verbale pure. Pourquoi ? Parce que parole spontanée et lecture sont peu touchées, et parce que nous parlerions et lirions avec nos images auditives. Point n'est besoin d'insister sur cette erreur.

Cas d'Arnaud⁷ : Surdités verbales où les malades

3. M. M., 116, 121. — 4. III, 139, 266. — 5. 125. — 6. Rev. de Médecine, 1893, p. 733. — 7. Arch. de Neurologie, 1887.

affirment posséder leurs images auditives, avoir des rêves auditifs verbaux et les comprendre. Mais les sujets n'ont pas compris ce que c'est qu'une image auditive, et un rêve auditif n'est souvent, au fond, qu'un rêve moteur; la pire surdité verbale n'empêche donc pas de le comprendre. On sait enfin ce que vaut le sentiment de compréhension dans le rêve.

Cas de Wilbrand⁸ : La malade, atteinte d'agnosie visuelle, se perd dans la rue, et peut la décrire les yeux fermés. Lissauer conteste l'agnosie et conclut à l'agoraphobie.

Cas de Lissauer et Müller⁹ : Les malades décrivent et dessinent de mémoire les objets qu'on leur nomme. Les leur montre-t-on ? Ils ne les reconnaissent pas. Mais leurs descriptions orales se bornent à des réactions automatiques et la collaboration d'images y est au moins improbable : l'herbe est verte, le sang est rouge, un crayon est un bâton pointu. Mais les dessins sont informes, incohérents ou réduits à des schémas élémentaires : une croix, un carré, un rond, « un nez », « un œil », « une bouche », disposés au hasard et tracés sans l'aide de la moindre image visuelle, grâce à un dressage moteur.

Bergson n'établit donc pas que l'agnosie coexiste avec la conservation des souvenirs, devenus simplement incapables de répondre à leur excitant sensoriel normal, par désorganisation du schème moteur régulièrement lié à cette excitation.

2° Les observations d'agnosie révèlent des perturbations motrices : possibilité d'une certaine compréhension quand la phrase à comprendre est *scandée*, absence de réaction aux bruits, inaptitude à compter les coups d'une horloge, désorientation enfin et difficulté de la copie et du dessin chez les agnosiques visuels et les alexiques. Ces troubles trahiraient, dans le Bergsonisme, l'insuffisance du schème moteur dont le déclenchement commanderait le réveil des images et la reconnaissance.

8. Die Seelenblindheit. Wiesbaden, 1887. — 9. Ein Fall von Seelenbl., A. f. P., 1889-1890, p. 222-270. Beiträge zur Kenntniss der Seelenbl., A. f. P., 1892, p. 856-917.

Les troubles moteurs des agnosiques existent, mais Bergson n'établit en rien la nécessité de renverser l'ordre causal communément admis : agnosie-cause, difficulté de la copie-effet. Il reconnaît ou reconnaîtrait qu'il y a des désorientations ou des agraphies sans agnosie, des agnosies sans désorientation, des alexies avec conservation de la copie et de la transcription, des surdités verbales avec répétition de la parole orale.

Bergson s'est prémuni contre la révélation d'une faiblesse de ses arguments cliniques. La reconnaissance des mots exige, dit-il, que le sujet réponde à l'excitation sensorielle par une réaction motrice verbale appropriée : le schème moteur de la phrase lue ou entendue. Il s'objecte alors l'absence — constante et totale selon lui — de Surdité ou de Cécité verbale dans les aphasies motrices, anarthries, apraxies et paralysies; et il répond obscurément que ces affections laissent subsister une esquisse motrice, un schème suffisant à la compréhension¹⁰. Mais il fournit les éléments d'une réponse plus précise, et très risquée : le schème moteur s'organiserait en deçà des centres psychomoteurs classiques, dans les centres dits sensoriels, dans le cuneus par exemple¹¹.

Que les centres sensoriels soient des centres moteurs, c'est ce qu'aucune physiologie nerveuse n'a jamais négligé de reconnaître. De là à placer dans ces centres l'organisation des mouvements de répétition, de copie, d'imitation ou d'utilisation d'un mot ou d'un objet, il y a d'autant plus loin que Bergson exige du schème moteur préliminaire à la reconnaissance d'être un phénomène conscient : Tout le processus de la reconnaissance, schème moteur compris, doit se passer dans la conscience¹².

Il y a une autre difficulté. Si l'agnosie est liée à la destruction des schèmes *moteurs* par lésion des centres *sensoriels*, il n'y aura pas agnosie quand ces schèmes seront intacts, quand le sujet réagira à l'excitation par la réaction motrice convenable.

Le contraire arrive et on voit des cécités et surdités verbales avec conservation de la parole répétée et de la copie.

Bergson nous fera-t-il comprendre comment son schème moteur, conservé chez l'aphasique moteur et l'anarthrique, qui ne parlent pas mais comprennent, est détruit chez l'agnosique, qui ne comprend pas mais bavarde, écrit, répète et copie ?

Les agnosies paraissent enfin indépendantes des lésions limitées au centre sensoriel. Sans doute, quand le cuneus est détruit, il n'est pas question de lire ; mais il en est de même dans la cécité la plus périphérique et Bergson ne songe pas à faire organiser le schème moteur dans la rétine ou le corps genouillé. D'autre part, des cécités et surdités psychiques vont sans cécité ou surdité tout court, même chez l'animal, ce qui suppose l'intégrité du centre sensoriel, c'est-à-dire, en bergsonisme, du schème moteur. Indépendantes des lésions des centres moteurs ou sensitifs et des voies sensitivo-motrices, coïncidant avec l'intégrité du schème moteur, ces agnosies sont dues, disent les classiques, à la destruction des centres imaginatifs. Au-dessus des centres sensoriels, du cuneus par exemple, il existe, à la face externe du cerveau, derrière la scissure de Sylvius, des centres de conservation des images, et, notamment, la première circonvolution temporale pour les images auditives, le pli courbe pour les images visuelles des mots¹³. A la lésion de ces centres répond l'aphasie sensorielle.

Comment Bergson, qui nie tout centre de conservation d'images, va-t-il expliquer ces aphasies avec intégrité du schème, les rattacher à un trouble moteur et les libérer d'un centre d'images ? C'est ici que Bergson dédouble sa théorie motrice de l'aphasie sensorielle et en décrit une deuxième forme. Pour s'actualiser et collaborer à la reconnaissance des objets et des mots, les souvenirs n'ont pas seulement besoin d'un système de réflexes, d'un jeu convenable de schèmes et de l'intégrité des centres dits sensoriels. Pour jouer leur rôle, il faut en outre que les souvenirs soient eux-mêmes capables d'actionner le schème. Il ne suffit pas que celui-ci soit mis en jeu par une perception et aspire en quelque sorte les souvenirs pour les actualiser. Les souvenirs n'entreront dans le mécanisme moteur que s'ils sont eux-mêmes en état de le déclencher

13. A l'extrémité postérieure de la 1^{re} scissure temporale.

dans les centres dits sensoriels¹⁴. A cette fin existent des centres, dits imaginatifs, symétriques des organes des sens par rapport aux centres sensoriels et liés à ceux-ci par une voie centrale¹⁵ symétrique des nerfs. L'œil est lié au centre optique ou cuneus par le nerf optique, la bandelette, le corps genouillé et la voie génu-corticale. Au-dessus du cuneus, au-dessus de ce centre sensoriel, il existe un centre et une voie symétriques du tractus œil cuneus. Ce centre est le pli courbe, sorte « d'œil mental »¹⁶, cette voie est le faisceau transversal du lobe occipital, et toute la physiologie du pli courbe se réduit à ceci : subir, comme un œil mental, l'action de l'esprit, du souvenir psychique, sorte d'objet virtuel¹⁷; agir sur le cuneus et déclencher le schème. Cela fait, les souvenirs s'actualisent.

Mais si le pli courbe est lésé, la mise en jeu du centre visuel et du schème par le dedans, par le haut, par le symétrique cortical de l'œil, est impossible; et bien que le schème puisse être conservé, bien qu'il puisse être activé par les objets, bien que le sujet puisse copier, il y aura cécité verbale.

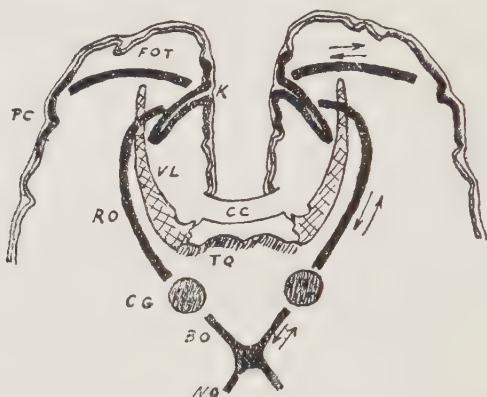
Cette agnosie a donc, elle aussi, une pathogénie motrice et voici pourquoi tous les souvenirs impuissants sont visuels ou auditifs, sont ceux d'un sens déterminé et non d'un système moteur : chaque sens et chaque qualité perçue symbolise un genre d'action différent, et *chaque qualité* fait agir mon corps en y actionnant un appareil particulier qu'on appelle *un sens*¹⁸. Les souvenirs procèdent comme les qualités, et ils actionnent dans le cerveau les appareils que la perception a elle-même mis en jeu pour agir. Voilà pourquoi les souvenirs abolis sont visuels, auditifs « et moteurs »¹⁹.

Je ne connais pas de recherches scientifiques directement inspirées par cette théorie; aussi n'a-t-on pas de faits qui lui soient favorables. Pour les classiques, l'objet provoque

14. 111, 139. — 15. 139. — 16. 138. — 17. 137-141. Bergson ne s'explique jamais sur ce point et semble présenter comme allant de soi cette action du souvenir pur, du psychique pur, de l'objet virtuel, sur le pli courbe. Quant à l'existence de deux centres : perceptif et imaginatif, il y revient, toujours pour l'admettre, dans *L'Energie spirituelle* (143) : « on peut perdre ses souvenirs visuels sans cesser de voir. Comment serait-ce possible si la perception et la mémoire intéressaient le même centre ? » Bergson est décidément très localisateur. — 18. 38-39. — 19. Bergson sera donc à compter parmi les partisans des images motrices.

la perception dans un centre perceptif et la perception provoque une image dans un centre imaginatif. Or, on a précisément trouvé les voies conduisant l'influx nerveux de la périphérie au centre perceptif et du centre perceptif au centre imaginatif, du cuneus au pli courbe. A cette conduction centripète Bergson substitue une conduction centrifuge. Il veut que l'âme actionne directement le centre imaginatif, et celui-ci le centre sensoriel, grâce à une voie orientée du pli courbe au cuneus. L'existence de cette voie me paraît certaine²⁰ : œil et centre réflexe,

Objet réel → Rétine → **Cuneus** ← Pli courbe ← Objet virtuel ou souvenir pur.



NO : nerf optique, chiasma. BO : bandelette optique et double voie mésocéphale — rétine. CG : corps genouillé. TQ : tubercules quadrijumeaux. RO : radiations optiques et double voie écorce mésocéphale. K : scissure calcarine et rétine corticale. FOT : faisceau occipital transverse et double voie calcarine — pli courbe. PC : pli courbe. VL : ventricule latéral, corne occipitale contournée en dehors par les radiations optiques. CC : corps calleux.

centre réflexe et centre sensoriel, rétine, tubercules quadrijumeaux, corps genouillé et cuneus sont unis par une double voie, ascendante et descendante; on peut prévoir qu'il en est de même du cuneus et du pli courbe. Cette voie découverte, on sera d'ailleurs loin d'avoir montré que le pli courbe organise des mouvements volontaires en agissant sur le centre sensoriel, et que les souvenirs passent de l'inconscient au conscient à la faveur de cette activité motrice.

20. Cf. Etudes sur l'Hall., II. Neurologie de l'hallucination.

Si on dégage la théorie de ses fragilités, pour n'éclairer que ses grandes lignes, voici en quoi consiste le matériel de l'hallucination, le souvenir.

De la perception d'un objet, il reste : dans le corps, un mécanisme moteur automatique et inconscient ; dans l'esprit, une image, un souvenir purement psychique, sans attache avec le cerveau. Tout le passé se conserve ainsi intégralement mais mène une vie virtuelle et constitue l'inconscient psychologique.

Les souvenirs ne sont pas ramenés à la conscience parce que des perceptions nouvelles vont ranimer, par delà les centres perceptifs et dans des centres imaginatifs, les traces des perceptions anciennes ; ces traces et ces excitations centripètes n'existent pas²¹. La résurrection est centrifuge ; les souvenirs virtuels se portent « activement » au-devant de la perception et entrent dans la conscience quand une action du corps la leur ouvre : en réponse à l'action de l'objet, le corps, grâce à ses centres sensoriels, organise une réaction ; si, à cette réaction correspondent d'anciennes perceptions, « des images dont la forme puisse s'y encadrer », ces souvenirs « se glisseront » dans la conscience²². Ils actionneront, objets virtuels, des centres imaginatifs ou centres de perception virtuelle, et ceux-ci agissant à leur tour sur les centres perceptifs, concourront à l'organisation de la réaction. C'est à ce moment que le souvenir sera conscient.

Pas de retour des souvenirs à la conscience si le corps n'organise une action, si l'objet, la perception et les centres perceptifs, si le souvenir ou objet virtuel, les centres imaginatifs ou de perception virtuelle, et de nouveau les centres perceptifs, ne concourent pas à la constitution d'un système moteur. Si cette collaboration est correcte, si les centres et les voies d'association répondent convenablement à l'action du dehors, le souvenir rappelé sera le souvenir utile. Si la réaction motrice ne peut pas s'organiser, si le sommeil vient rompre les connexions nerveuses²³ ou si une lésion vient les détruire, les souvenirs resteront bloqués dans l'inconscient : sommeil ou agnosies. S'il y a perturba-

21. 140. — 22. 75, 97, 166, 197, 251. — 23. 168.

tion plutôt que destruction, si la réaction est inadaptée, désordonnée, dispersée, « détendue », des souvenirs quelconques se réveilleront, incongrus aux objets actuels, aux sensations actuelles et aux réactions voulues; les souvenirs reviennent toujours à la conscience, mais le corps a cessé d'orienter la mémoire vers le réel²⁴, l'attention à la vie s'interrompt²⁵, les mécanismes moteurs réguliers cessent d'inhiber les souvenirs nuisibles au profit des souvenirs utiles²⁶, le désordre sensori-moteur laisse le champ libre au caprice des images²⁷, l'action cesse de limiter et de régler la vie de l'esprit²⁸, une mémoire désordonnée s'exalte²⁹, c'est le rêve³⁰, c'est la folie, c'est l'hallucination.

Pas encore. Nous tenons les désordres fauteurs de la folie et du rêve, nous n'avons pas encore obtenu la matérialité qu'acquiert le souvenir dans l'onirisme et les fausses perceptions. Normal ou pathologique, le souvenir que nous venons d'étudier, conservé dans un monde spirituel distinct des objets, de la perception et du cerveau, présente avec la perception une irréductible différence de nature et ne peut être pris pour elle — s'il l'est jamais — qu'à la faveur d'un grossier délire, d'un fléchissement profond du sens du réel.

Nous verrons peu à peu que ce souvenir bergsonien ne sort pas de l'inconscient psychologique et que le souvenir conscient, chez Bergson comme chez un simple cartésien, est une sensation, une perception, une hallucination.

Mais nous n'en sommes pas là. Pour l'instant, ce souvenir est un être tout à fait à part, tout à fait étranger à la matière, au cerveau, à l'objet et à la perception.

Par contre, la perception, tout aussi étrangère au cerveau, est un être matériel, extérieur et étendu, elle est quelque chose de l'objet. S'il en est ainsi, on devra conclure qu'il n'y a pas de perception sans objet et que l'hallucination, déjà impossible si on la considère comme mémoire, est tout aussi inconcevable si on la regarde du côté perception. Nous verrons pourtant l'hallucination prendre dans le bergsonisme une bonne partie de l'impor-

24. 195. — 25. 190. — 26. 82-83. — 27. 109. — 28. 197-198. — 29. 83. — 30. Cf. *Etudes sur l'Hall.*, II; *Le Rêve*, théorie périphérique.

tance qu'elle avait chez Taine; le souvenir bergsonien deviendra une perception et cette future conclusion nous oblige à voir d'un peu plus près ce que Bergson appelle perception et perçu.

Entre la matière et sa perception, il y a des différences de degré mais pas de différence de nature, il n'y a pas de distinction véritable; nous touchons la réalité de l'objet dans une intuition immédiate, la matière coïncide avec la perception, la perception enfin, loin d'être relative et subjective, est une partie de la matière³¹.

On sait ce qui semble les séparer radicalement : étendu-inétendu, qualité-quantité, liberté-nécessité. Ces oppositions sont artificielles, et si on réussit à les éviter, on voit la perception devenir matière, la matière devenir conscience, la perception se confondre avec l'objet.

Seule une introspection infestée de métaphysique peut songer à détacher la perception de l'étendue et de l'objet pour la mettre de force dans le cerveau et pour en faire un je ne sais quoi d'interne et d'inétendu. Il faut prendre son parti du fait premier : la perception est extérieure, elle est étendue, elle est dans l'objet³². L'enfant a raison, le sens commun a raison et les psychologues ont fait un singulier raisonnement : la perception, la couleur par exemple, est quelque chose de très différent de l'objet (les vibrations éthérées); il y a d'autre part des phénomènes psychiques, rêves, hallucinations, qui ressemblent à la perception d'un objet « sans qu'il y ait rien hors de nous »; donc la perception, même quand un objet lui correspond, est *absolument* différente de l'objet, a ses conditions nécessaires et suffisantes en nous, est un phénomène interne et inédendu. Qui ne voit qu'il y a un abîme entre les faits et les conclusions et que relativité, rêve et hallucination ont fait délirer les philosophes³³.

On sait que l'étendue et les objets en lesquels s'étale et se matérialise la perception ne sont pas un espace homogène et des corps distincts. C'est une étendue infiniment diversifiée et

31. 66, 68, 244, 257. — 32. 53-58, 242-249. — 33. Bergson ne dit rien de l'argument qu'ils tirent des illusions d'optique, des images virtuelles par exemple.

non divisée. L'abstraction qui fonde l'espace homogène et y découpe des corps est un résultat des besoins de notre action, la contemplation pure tendant au contraire à rendre à l'éten due l'irréductible hétérogénéité et l'indivision de la perception spontanée³⁴. C'est une abstraction mal fondée qui nous fait parquer les qualités sensibles dans la perception et le sujet, l'objet se volatilissant en minimas identiques et en mouvements homogènes. Il faut rendre à la matière les qualités que les métaphysiques les plus diverses s'accordent à lui arracher³⁵.

Il n'y a pas de différence essentielle entre ce rouge présent à ma conscience et les mouvements en lesquels le décompose la science, à condition qu'on rende au mouvement l'indivisibilité et l'hétérogénéité de la sensation et qu'on comprenne à quoi se réduisent les modifications que notre conscience impose aux mouvements qu'elle saisit³⁶.

Percevoir, disait Leibniz, c'est contracter une multitude dans une unité, c'est, nous disent nos perceptions de la lumière, de la chaleur et des sons, saisir dans une intuition unique des moments multiples de la durée, immobiliser³⁷. On dit que, non contents d'unifier le multiple, nous faisons, d'une multitude homogène, des unités hétérogènes; partis du pur quantitatif, nous créerions les quantités. Non. Rendons à elle-même la foule des vibrations que nous venons d'unifier en un éclair rouge; nous verrons cet instant coloré s'étaler en un grand nombre de moments, et, en même temps, la qualité rouge pâlir. Elle ne disparaîtra pas : la matière, tombant de l'éclair rouge aux vibrations éthérées, tend vers le mouvement homogène, mais ne l'atteint jamais³⁸. La qualité sensible se répartit en petits mouvements et se dilue sans s'évanouir, sans rendre notre perception pittoresque inconcevable³⁹.

Ces vibrations ne sont du reste pas les courbes, les déplacements de points et les changements de position devant des axes qu'imagine, pour les besoins de sa pratique, le mathématicien. Ses symboles sont à ce point incapables d'exprimer la mobilité qu'il ne peut distinguer le mouvement d'une série d'immobilités, dire, de deux corps dont l'un se meut par rapport à l'autre, quel est celui qui se meut, nous délivrer des sophismes de Zénon. Ici encore, il faut prendre notre parti d'un fait difficile mais immédiat : le mouvement est ineffable pour la science, ce n'est pas un accident d'un mobile et un simple changement de position, c'est quelque chose d'absolu. Taine a bien fait de parler du mouvement pur⁴⁰, mais il a eu tort de prendre les changements pour des mouvements et n'a pas vu que le mouvement est changement d'état ou de qualité⁴¹. Loin de

34. 234, 246, 258-259. — 35. 67. — 36. 30. — 37. 225-232. Même si nos sens répondent à une vibration isolée par la perception pittoresque habituelle. — 38. 64. — 39. 200-201, 232. — 40. Intelligence, I, 8, 349; II, 113... — 41. 217.

dissoudre les qualités dans des mouvements homogènes qui s'évanouiront eux-mêmes en fumée algébrique, il faut mettre le mouvement dans les qualités ⁴². Le mouvement est la qualité même scandant son existence en un nombre incalculable de moments ⁴³; jusqu'au fond de la physique mathématique, il a l'hétérogénéité de la sensation. Toute la déformation que lui impose celle-ci, c'est la condensation qu'on connaît depuis la découverte des vibrations sonores, condensation dont le degré mesure la hauteur ou la tension des consciences, sans que la plus détendue tombe à une matière pure, dont l'homogénéité quantitative ferait une sorte de néant. On n'atteindra jamais le mouvement homogène, entièrement quantitatif et calculable; et le mouvement réel, capable, en se répétant et en se contractant, de se différencier en perception, est déjà quelque chose de la conscience et de la sensation; il est cette sensation diluée ⁴⁴.

Bergson vient de nous convier à un double effort : diluer notre éclair rouge en des vibrations sans laisser se perdre la qualité à mesure qu'elle se dilue, se dégager de la conception mathématique et relativiste du mouvement, pour retrouver en lui un changement d'état ou de qualité, la vibration de la qualité, un phénomène psychique.

Taine avait jadis conçu une entreprise analogue, mais l'avait menée en sens inverse. Pour rapprocher la perception du perçu, il avait commencé par réduire l'esprit à la sensation et la matière au mouvement; il avait tenté de faire la variété des sensations avec une sensation élémentaire, unique et toujours la même, capable de donner tout le monde psychique en se combinant avec elle-même; il n'avait enfin vu du mouvement que sa mathématique et c'était à force de simplifier et d'homogénéiser qu'il avait réduit l'univers psycho-physique à des « événements purs » ⁴⁵, les « ébranlements purs » ⁴⁶ auxquels Bergson refuse de sacrifier la qualité.

Son entreprise d'identification de la perception à l'objet oblige Bergson à lever l'opposition liberté-nécessité. Nous n'avons pas, ici, à le suivre dans cet effort. Notons seulement son rappel de la contingence des lois de la nature, l'affirmation que le changement matériel et le mouvement lui-même apportent sans cesse à l'univers une nouveauté réelle, si infinitésimale soit-elle, que le passage du moins au plus hétérogène imposé par la perception au perçu est un travail de libération, une concentration de l'indétermination infiniment diluée de la matière ⁴⁷, que la perception, donnée à l'être pour le charger lui-même de ses intérêts, apparaît quand la réaction comporte un choix, que la mémoire enfin, fille de l'action comme la perception, convient à l'être tenu de faire lui-même la syn-

42. 210, 225, 228. — 43. 225. — 44. 276. — 45. *Intelligence*, t. II, l. II, ch. I, par. VII. — 46. *M. M.*, 226. — 47. 234-235.

thèse de son passé avec son présent pour en tirer du nouveau. — La mémoire est plus ou moins forte, la perception impose au perçu une plus ou moins grande concentration, une plus ou moins grande tension de durée, la nouveauté apportée par l'être au présent est plus ou moins visible, et il y a une infinité de degrés entre la liberté de la matière, négligeable pour nous, et un esprit dont la liberté s'impose. Cette liberté est toujours à son minimum dans la perception et c'est par elle que l'esprit et la matière entrent en contact, la liberté que sa condensation donne à la perception s'appuyant sur l'infinitésimale indétermination de l'objet perçu ;

et nous n'avons si longtemps insisté sur cette liberté de la perception et du perçu que pour arriver à la remarque suivante et à sa conclusion : *l'impossibilité de l'hallucination.*

La perception, c'est l'objet, et ma perception de la table est dans la table. Mais la perception n'est qu'une partie de l'objet et ici apparaît une nouvelle impossibilité de l'hallucination. — Comment se fait-il que la matière, le perçu, déborde infiniment ma perception ? Que faut-il pour qu'un objet entre dans ma perception ?

Il ne faut pas croire, dit Bergson, que mon système nerveux et mon esprit apportent ici une puissance créatrice qui ajouterait la perception au perçu et permettrait à la rigueur à la perception de se passer du perçu. Il n'y a pas plus dans la perception que dans l'objet, il y a moins ; et pour que l'objet entre dans la perception, il faut qu'il abandonne quelque chose de lui-même. — Personne ne peut éviter de poser d'abord le tout de l'univers comme perception totale. Ce qu'il faut expliquer, c'est la limitation de *ma* perception. Le point lumineux est une image visuelle ; pourquoi entre-t-elle dans ma perception ou en est-elle exclue ⁴⁸ ?

La matière est une sorte de conscience, et la conscience de tout point matériel s'étend à tout puisqu'il recueille et transmet l'action de tous les points de l'univers. Mais c'est une conscience virtuelle, latente, « où tout se neutralise, dont toutes les parties éventuelles, s'équilibrant les unes les autres par des réactions toujours égales aux actions, s'empêchent réciproquement de faire saillie » ⁴⁹, une conscience dont toutes les parties, « indifférentes entre elles en raison du mécanisme radical qui les lie, réagissent par tous leurs éléments, sans qu'aucun soit perçu ou perçoive consciemment » ⁵⁰.

Dans tous les points de la matière, l'action et la réaction

passent instantanément, sans résistance et sans déperdition, et la conscience, inutile, ne s'éveille pas.

Elle apparaît quand se forment dans l'univers des centres d'indétermination, et elle se limite à leur part d'indétermination. Les systèmes nerveux viennent offrir à l'action extérieure une pluralité de réactions possibles, et quand l'une s'organise, c'est en vertu d'un choix intelligent, et non d'une transmission mécanique et nécessaire ⁵¹. Mais la structure nerveuse ne fait que symboliser l'indétermination du vouloir. Comme la conscience, elle en assure l'efficacité, elle en est fonction ⁵². Dès qu'une action de l'univers rencontre un centre d'indétermination, une liberté, un système nerveux, cette action est perçue : le réel détache en quelque sorte de lui-même pour la perception la partie intéressant la liberté de nos réactions ; il nous montre le parti que nous pouvons tirer de lui ⁵³, et nous en extrayons ce qui intéresse nos fonctions et nos besoins d'être libres ⁵⁴. Tout ce qui passe, tout ce qui est pratiquement fatal et mécanique, ne perçoit ni n'est perçu ; la perception se limite à ce qui se heurte à ma liberté,

et un lien aussi serré que les autres se noue ainsi entre la perception et l'objet, *interdisant plus que jamais l'hallucination*.

Portion de l'objet, la perception est pourtant solidaire du cerveau ⁵⁵. En nous précisant son rôle, celui-ci nous dira qu'il ne fait pas la perception et qu'il se contente de lui donner une raison d'être.

La raison d'être de la perception, en effet, c'est l'action de l'esprit sur la matière, et cette perception a lieu quand l'esprit

51. 4, 17, 29, 31, 81, 251. — 52. 29. — 53. 5, 6. — 54. 25. — 55. On connaît la critique générale que fait Bergson de la théorie cérébrale de la perception, que cette théorie soit idéaliste ou dualiste.

Dans l'idéalisme l'univers et le cerveau sont des images, et l'image-cerveau est une infime partie de l'image-univers. Il est donc absurde de supposer que les cellules cérébrales, ces images, ces perceptions, puissent contenir les autres images, le reste de l'univers. On ne peut pas intervertir ici contenant et contenu, comme le voudrait la théorie cérébrale de la perception. Dans le réalisme, la représentation est distincte du perçu, qui n'est dès lors ni couleur, ni son, ni pesanteur, ni forme, ni espace. L'essentiel du réel est une solidarité absolue de tout avec tout ; n'importe quoi implique tout, le découpage du cerveau y est une contradiction, le réel est implication, la perception est fille de l'état cérébral, l'objet, le reste de l'univers, formant un bloc indivisible ; et le cerveau, quand on veut l'isoler pour en faire l'auteur de la représentation, s'évanouit. Le réaliste est d'ailleurs incapable de maintenir cette position. Au laboratoire

dispose du corps pour appliquer sa liberté à l'univers matériel, quand un système nerveux offre à l'action extérieure une pluralité de voies également ouvertes et de réactions également possibles, pour que l'esprit déclenche l'une d'elles. Autant de fils tendus de la périphérie à la périphérie, autant de questions posées et de réponses offertes à notre liberté, autant de perceptions. Autant de fils coupés, que ce soit de la périphérie au centre (nerfs « sensitifs ») ou du centre à la périphérie (nerfs moteurs), autant de systèmes action-réaction désorganisés. Si c'est le nerf dit sensitif qui est coupé, nous serons toujours capables des mêmes réactions, mais notre corps perd tout un jeu d'actions extérieures capables de les occasionner, son aptitude à construire des réactions est diminuée ⁵⁶ et une partie de la perception devient impuissante, perd sa raison d'être, est inconsciente ⁵⁷.

En résumé, la perception et le souvenir, actes de liberté, ne sont jamais dus à la seule spontanéité de l'esprit. La perception est externe, étendue, localisée, elle est dans l'objet, elle est l'objet. Le système nerveux intervient dans la limitation et le choix de mes perceptions, il ne les fait pas. Les centres dits perceptifs sont des centres moteurs où, sous l'action de l'objet, s'organise la réaction. Il y a solidarité entre le jeu de ces centres et la perception parce que celle-ci a pour raison d'être la réaction que le système nerveux oppose à l'action du dehors. Quand les centres perceptifs sont lésés, le mécanisme s'enrichit aux dépens de la liberté dont le système nerveux est fonction, les centres n'organisent plus une réponse choisie à l'action du dehors, la perception perd sa raison d'être, elle n'a plus

et en philosophie même, il travaille et raisonne en idéaliste, il ne parle plus de la réalité extra-spatiale qu'il suppose sous la représentation, il raisonne et travaille sur le cerveau représentation et sur l'univers représentation; et, comme l'idéaliste, il n'a nul droit de mettre la représentation univers dans la représentation cerveau, le contenant dans le contenu. (Energie spirituelle. Le parallogisme psycho-physiologique).

Dans M. et M., Bergson se tient au point de vue idéaliste, et sa négation métaphysique du cerveau organe de perception est tout entière fondée sur l'argument précédent. — 56. Autant de perdu par la liberté, autant de conquis par l'automatisme et la mécanique. — 57. Les raisons grâce auxquelles le bergsonisme croit sauver la perception quand son impuissance est due à la section des nerfs moteurs sont celles dont il use pour éviter l'agnosie aux paralytiques et l'aphasie sensorielle aux aphasiques moteurs. Cf. p. 151-153.

lieu. Les centres n'en sont pas pour cela les auteurs. Solidaire du névraxe, elle a pour auteur l'objet, elle est en lui, elle n'a lieu qu'en sa présence.

Le souvenir est un état purement spirituel, indépendant du cerveau et de toute matière. Tout notre passé se conserve et constitue l'inconscient psychologique. Un souvenir sort de l'inconscient quand le corps commence, devant un objet, l'action dans laquelle un souvenir peut s'intégrer. Le système nerveux n'enregistre le passé que sous forme d'habitudes motrices, et les centres dits imaginatifs sont chargés de commencer, en agissant sur les centres dits sensoriels, l'organisation de l'action du corps qui répond à celle de l'objet. Ils ne conservent ni ne réveillent des traces cérébrales.

Il y a une différence de nature entre la perception et le souvenir.

La perception est quelque chose de l'objet. Le souvenir ne s'actualise qu'à la faveur d'une perception, c'est-à-dire de la présence d'un objet *convenable*.

Perception et souvenir, malgré la liberté, malgré l'indispensable système nerveux, malgré les centres imaginatifs et perceptifs, sont incapables de constituer des perceptions sans objet et, une dernière fois, l'hallucination n'existe pas.

Bergson va la ressusciter et lui donner presque autant d'importance que Taine. Pour Bergson, en effet, percevoir n'est qu'une occasion de se souvenir et nous allons voir que le souvenir, dans le Bergsonisme même, est une perception.

« Nous ne percevons que du passé »⁵⁸. Cette affirmation rapproche déjà la perception de l'hallucination vraie. Le sujet percevant applique sa propre durée à la matière et, de trillions de vibrations successives, fait un instant humain de lumière rouge. Mais cette mémoire constitutive de la perception, cette III^e mémoire bergsonienne présente avec l'hallucination et même avec l'hallucination vraie une différence radicale : nous faisons notre perception avec

le passé de la matière, nous faisons l'hallucination, vraie ou fausse, avec notre passé. Une hallucination a d'abord été souvenir et, plus tôt encore, perception; ici, dans la III^e mémoire, aucune image, aucun souvenir, aucun passé humain ne précède la perception et n'en constitue le germe; elle est d'emblée et immédiatement la perception directe d'un objet; et des trillions de vibrations successives nécessaires⁵⁹ à la perception du rouge, la première est aussi présente que la dernière dans la durée humaine où éclate l'étincelle colorée.

Si la III^e mémoire ne peut être qu'artificiellement comparée à l'hallucination, il en est tout autrement de la mémoire que chacun connaît, et nous allons voir le souvenir, le souvenir normal et quotidien, acquérir, tout comme dans Taine, l'extériorité, la matérialité, l'objectivité de la perception.

La mémoire animale a pour raison d'être : contribuer à l'action. « La nécessité matérielle veut que le passé se succède sans cesse à lui-même dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme »⁶⁰. « La matière, soumise à la nécessité, déroule des moments dont chacun équivaut au précédent; elle répète son passé sans cesse et n'a pas à s'en souvenir »⁶¹. Dès que l'indétermination n'est plus négligeable, la liberté exige, « pour ne pas se confondre avec le caprice, la conservation des images perçues. Pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale sur le passé. La poussée en avant fait un vide où les souvenirs se précipitent »⁶², « et la mémoire n'est que la répercussion dans la connaissance de l'indétermination du vouloir »⁶³.

Nous avons vu les souvenirs rester inconscients quand ils ne peuvent s'intégrer dans une action. Celle-ci n'étant possible qu'en qualité de réaction à un objet, un souvenir ne passera dans la conscience que si une perception lui sert de raison d'être; mais, l'expérience l'apprend, la masse des souvenirs débordant infiniment la mince perception

59. Nous l'avons déjà indiqué : à en juger d'après ce qui paraît se passer pour le son, une seule de ces vibrations, si nous pouvions la percevoir, serait rouge à nos yeux. — 60. 263. — 61. 249. — 62. 58. — 63. *Ibid.*

présente, comme une pyramide sa pointe, « percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir » ⁶⁴.

Mais les souvenirs pourront tant qu'on le voudra exiger l'appui d'une perception et le lien d'une perception avec un objet réel et présent, ils pourront déborder la perception de toutes parts, ils ne seront pas pour si peu hallucinatoires et nous n'avons pas encore vu se dégrader en différence de degré la différence de nature qui a séparé jusqu'ici la perception et la matière du souvenir.

Cette différence de nature, Bergson y insiste à toute occasion.

« L'erreur capitale, l'erreur qui remontant de la psychologie à la métaphysique, finit par nous masquer la connaissance du corps aussi bien que de l'esprit, est celle qui consiste à ne voir qu'une différence d'intensité au lieu d'une différence de nature entre la perception et le souvenir... Cette erreur a pour premier effet de vicier profondément la théorie de la mémoire; en faisant du souvenir une perception faible, on méconnaît la différence essentielle qui sépare le passé du présent, on renonce à comprendre le phénomène de la reconnaissance et, plus généralement, le mécanisme de l'inconscient. Mais, inversement, et parce qu'on a fait du souvenir une perception faible, on ne pourra plus voir dans la perception qu'un souvenir plus intense. On raisonnera comme si elle nous était donnée à la manière d'un souvenir, comme un état interne, comme une simple modification de notre personne. On méconnaîtra l'acte original et fondamental de la perception : nous placer d'emblée dans les choses. Et la même erreur qui s'exprime en psychologie par une impuissance radicale à expliquer le mécanisme de la mémoire, imprégnera profondément, en métaphysique, les conceptions idéaliste et réaliste de la matière. Pour le réaliste comme pour l'idéaliste, les perceptions sont des hallucinations vraies, des états du sujet projetés hors de lui, et les deux doctrines diffèrent simplement en ce que, dans l'une, ces états constituent la réalité, tandis que, dans l'autre, ils vont la rejoindre » ⁶⁵.

Le souvenir est une perception dont le sujet doit abstraire l'extériorité et l'étendue pour ne garder qu'un état inétendu et interne. La perception, œuvre de notre cerveau, est un état d'abord interne et inétendu qu'il nous faut extérioriser, localiser et étendre. On sait que ces complications sont celles de la théorie de Taine, et Bergson n'a aucune difficulté à montrer l'inexistence de telles opérations de conscience et l'extrême improbabilité de tels mécanismes inconscients. Il n'insiste pourtant pas, et pour cause, nous le verrons, sur les motifs de sa négation absolue de la projection au dehors d'une perception d'abord intra ou ultra-cérébrale. Contre cette théorie projective, il se borne à affirmer l'extériorité immédiate de la perception et l'inexistence, pour l'introspection et la métaphysique, du processus postulé par Taine. Il est plus explicite sur l'irréalité de l'opération inverse : la perte de l'étendue par la perception et sa métamorphose en image par une sorte de retour de son extension à un état embryonnaire. Il y insiste au début du chapitre IV, quand il introduit le souvenir pur : Si le souvenir est une perception faible et si le souvenir d'une douleur vive est une petite douleur, inversement une douleur intense que j'éprouve finira, en diminuant, par être une grande douleur remémorée. Or, il arrive bien que je doute si tel état est une perception faible que j'éprouve ou une perception faible que j' imagine, mais jamais un état faible ne m'apparaît comme le souvenir d'un état fort. Dans sa conclusion, en VII, retrouvant la théorie du souvenir perception faible, il revient et se borne contre elle à ce seul argument : la perception d'un son léger n'est jamais prise pour le souvenir d'un bruit intense. Il rappelle cette inconscience d'un prétendu rejet dans le passé de perceptions faibles dont on aurait constaté la faiblesse ; il se demande enfin pourquoi, si les souvenirs sont des sensations faibles, nous ne nous contentons pas de les sentir comme telles et (au lieu d'en faire du passé) de juxtaposer deux séries de phénomènes présents : les forts et les faibles. « Ce serait très simple ».

C'en est donc fait : d'un côté, le présent, avec les objets, les perceptions et les réactions ; de l'autre, le passé avec la pure spiritualité de ses souvenirs. Et pourtant, nous

allons voir le souvenir normal, ordinaire, de tous les instants, se matérialiser et devenir perception, comme le souvenir de Taine, des Cartésiens et d'Aristote.

Le souvenir pur, le passé, est inconscient, latent, virtuel⁶⁶, et nous savons que ces images inconscientes, « menant leur danse macabre dans la nuit de l'Inconscient »⁶⁷, pressent sur la porte de la conscience, cherchant ouverture et fissure. Vienne une action extérieure, une perception et un mécanisme moteur, et des souvenirs passeront, subitement conscients.

Ce seront aussitôt des perceptions.

Quand un souvenir reparaît à la conscience, il devient un état présent. Or, le présent bergsonien d'un individu est fait — uniquement — de sensations et de mouvements⁶⁸; « dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec mon présent », sensori-moteur, extensif, matériel, où il n'y a place que pour des sensations et des mouvements⁶⁹.

Quand le souvenir profite de l'organisation d'un mouvement par les centres imaginatifs et sensoriels, et vient « se poser sur une perception », il subit une transformation⁷⁰, la fameuse projection excentrique a lieu, l'image s'élance au dehors, peut-être grâce aux fibres centrifuges des nerfs sensoriels, elle s'extériorise, se localise, s'étend, c'est une hallucination, il n'y a pas de différence essentielle entre une image consécutive et un souvenir⁷¹, et Bergson, très sévère pour la théorie projective des sensations, trouve toute naturelle la projection des souvenirs : quand nous lisons, nous ne voyons de nos yeux que quelques lettres, quelques jalons ou la forme générale des mots; le reste, nous le projetons sur le papier et, aux lettres absentes (sans voir leur absence), aux lettres fautives (sans voir la faute), nous substituons nos souvenirs des lettres correctes; ils s'étalent sur le papier, indiscernables des lettres vraiment perçues⁷². Bergson accepte intégralement cette vieille théorie et ne voit pas de difficulté à faire de la perception

66. 152, 166, 268. — 67. *Energie spirituelle*, 102. — 68. *M. et M.*, 150. — 69. 152. — 70. 147. — 71. 105-106. — 72. Cf. *Théorie hallucinatoire de la de la lecture*, in *Etudes sur les Hall.*, II.

et de la matière avec des états internes et inétendus après avoir radicalement nié ce prodige.

D'objet virtuel, planant au-dessus des centres imaginatifs, le souvenir pur est devenu, en même temps que perception, une partie de l'objet réel dressé devant les surfaces sensorielles; et on chercherait en vain la marque du passé dans un état psychique actuel et conscient⁷³. C'est dans cet état que les associationnistes ont étudié le souvenir et, Bergson le souligne, ils n'ont pu voir en lui que ce qu'il est alors : une perception faible⁷⁴. Et cette différence elle-même n'est pas certaine. Dès qu'un souvenir sort du passé et s'incarne dans une sensation, lorsqu'il perd les qualités du souvenir pur — inextension, ultra-cérébralité, inaction sur le corps, etc., etc., — il devient, sans réserve, une perception, et acquiert toutes les qualités de celle-ci, extériorité, étendue, coïncidence avec l'objet, action sur le corps; et on ne voit pas pourquoi la perception née du souvenir et projetée dans l'objet serait tenue de présenter une différence de degré avec la perception née du contact immédiat du sujet avec l'objet⁷⁵. Tout ce qui différencie la perception du souvenir, ou plutôt la perception née dans l'objet de la perception née du souvenir pur et projetée sur l'objet, c'est leur origine, et c'est cette différence qui est consciente. Nous avons conscience de l'opération par laquelle l'image-souvenir naît du souvenir pur et émerge du passé. Loin d'être d'abord une perception faible que nous rejeterions dans le passé pour en faire un souvenir, le souvenir est immédiatement souvenir, se transforme en perception et se projette dans l'objet; et c'est à la conscience de cet acte que l'image doit de n'être pas toujours confondue, dans le monde des sensations actuelles, avec la perception née de l'objet. Qu'on perde conscience de cet acte, de l'opération originale par laquelle nous évoquons le souvenir, virtuel, du fond de notre passé⁷⁶, et rien ne nous permettra plus de le distinguer d'une perception, car, dès qu'apparaît, émergeant de l'inconscient, la nébulosité de l'« idée », pour se condenser peu à peu en perception, le souvenir est une sensation, faible d'abord puis de plus

73. 105-106, 146, 147, 150, 260, etc. — 74. 145, 148. — 75. 145-148. — 76. 151.

en plus forte⁷⁷. Cette conscience d'une émigration hors du passé, cette conscience d'un acte psychique, d'une opération psychique, d'une attitude mentale, d'un acte *sui generis*⁷⁸, nous préserverait seule de l'hallucination, et Bergson, qui fait si volontiers appel au sens commun, à l'introspection et aux données psychologiques, oublie ici trois choses :

Quand nous nous souvenons, pas plus que nous n'avons conscience de rejeter une perception faible dans le passé, nous ne croyons développer un souvenir pur en souvenir-image et en perception; nous croyons plutôt saisir dans le souvenir conscient un état immédiatement distinct de la perception et séparé d'elle par une différence intrinsèque.

Quand nous avons une hallucination psychique, nous cessons d'avoir conscience que les souvenirs émergent de notre passé; ils nous semblent dus à une influence du dehors; ils restent pourtant des souvenirs, immédiatement et intrinsèquement distincts de la perception, malgré la communauté apparente d'origine.

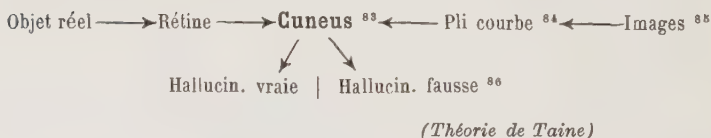
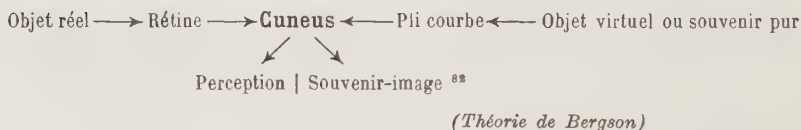
Quand enfin nous avons des hallucinations sensorielles *conscientes* et sans délire, nous nous rendons compte qu'elles sont notre œuvre et qu'elles émergent de notre passé; la conscience de notre acte ne nous préserve pas de l'hallucination; malgré une égale conscience de leur origine, nos souvenirs se répartissent en deux classes, ceux qui nous apparaissent comme souvenirs et ceux qui nous apparaissent comme objets.

La physiologie⁷⁹ achève de rapprocher le souvenir bergsonien du souvenir de Taine. Pour que le souvenir virtuel se transforme en souvenir actuel, il faut qu'il agisse (Bergson dit cela sans réserve) sur le centre imaginatif, le pli courbe par exemple, le centre qui prépare les mouvements volontaires. De là, et probablement de

77. E. S., 141. — 78. Taine, aussi, conçoit l'acte qui va chercher la perception au dehors et l'acte qui va chercher le souvenir au dedans; mais il ne croit pas que notre conscience (de ces actes nous permette de distinguer les sensations endogènes des sensations exogènes. *Intelligence*, II, p. 13, p. 51. — 79. Cf. *Neurologie de l'hallucination*, in *Etudes sur l'Hall.*, II.

centre en centre, pendant que le souvenir pur s'actualise et se matérialise graduellement, l'action nerveuse atteint le centre perceptif, le cuneus, où s'élabore le schème moteur de l'action. A ce moment, le souvenir est devenu perception. L'objet virtuel, le souvenir purement spirituel et inconscient, a agi sur le clavier imaginaire, et le clavier imaginaire, le pli courbe, fait vibrer dans le cuneus les cordes dont avaient jadis joué l'objet réel et le clavier sensoriel, la rétine.

On se rappelle ce que disait Taine : l'écorce est un vaste appareil à réflexes⁸⁰, mais, par surcroît⁸¹, elle assure la conservation et la reviviscence des images. Celle qui se réveille refait en sens inverse le chemin qui la conduisit de l'objet à la cellule où sa trace s'est endormie ; l'excitation redescend de ce cliché imaginaire au centre sensoriel, et là s'éveille et s'extériorise le souvenir-sensation, perception pareille, à l'intensité près, à celle qu'avait jadis provoquée l'objet.



Bergson lui-même n'a donc pas échappé à la fatalité qui semble obliger tant de philosophes à matérialiser la mémoire. L'hallucination, le délire de Taine, un moment refoulé, est revenu dans son rêve métaphysique, lui imposant des affirmations qui sont près, nous l'avons vu, d'être des contradictions.

80. I, 306. — 81. I, 309. — 82. Que différence de la perception sa seule origine. — 83. Centre perceptif. — 84. Centre imaginaire. — 85. A l'état de traces dans le pli courbe. — 86. Ou souvenir.

Il y a cependant une différence entre la perception sans objet de Taine et l'hallucination bergsonienne. La perception et le souvenir de Taine, son hallucination vraie ou fausse, n'ont pas besoin d'objet. Au contraire, le souvenir bergsonien ne reparaît à la conscience, l'image ne s'éclaire, le rêve n'envahit le sommeil, l'hallucination ne nous capte que si un objet extérieur réel est en même temps perçu. L'hallucination existe puisque l'image est une sensation, mais elle n'est pas une sensation sans objet. Le système nerveux, des surfaces réceptrices aux plans suprêmes de l'écorce, est moteur; nul centre n'a d'autre fonction et, dans les centres « perceptifs », sous l'action motrice de l'objet ou des centres « imaginatifs », s'organisent les schèmes de la réaction naissante. Or perception et souvenir n'ont lieu que si le cerveau joue son rôle entier : capter des mouvements au dehors et les rendre au dehors dans une réaction originale. Dès lors, des souvenirs ne s'éveilleront que si l'écorce reçoit les mouvements extérieurs recueillis par une surface sensorielle; un souvenir ne peut s'actualiser que si la surface travaille, l'éveil du souvenir veut une perception actuelle. Qu'il s'agisse de l'activité normale de la mémoire, du rêve ou de l'hallucination pathologique, l'occasion du souvenir est la perception; elle est l'indispensable matière, il est la forme⁸⁷; par lui, un regard nous fait identifier l'objet le plus complexe, mais pour qu'il naisse et se matérialise, il faut qu'une matière lui soit fournie : c'est l'objet.

Si les mécanismes neurologiques sont bien ajustés, si nous opposons à l'action de l'objet les réactions convenables, si nous sommes « attentifs à la vie », seuls reviennent à la lumière les souvenirs utiles, et la perception sera correcte; si, au contraire, mécanismes neurologiques et tension spirituelle sont perturbés ou relâchés, si l'action est « vague »⁸⁸ et diffuse, mal ou non coordonnée, quand il se produit un fléchissement de notre « sens du réel », une chute de « tension » de notre activité mentale, quand les souvenirs, au lieu de se soumettre au choix d'une action attentive au réel, se précipitent en foule à travers les mille

87. E. S., 99. — 88. M. M., 184.

fissures d'une action relâchée et diffuse, lorsque, du fait d'un déséquilibre des mécanismes du cerveau, celui-ci ne permet plus la sélection pour la conscience des seuls souvenirs utiles et l'oubli des souvenirs superflus⁸⁹, alors des souvenirs quelconques se poseront sur des perceptions quelconques, la matière recevra de la mémoire les formes les plus inattendues, le rêveur⁹⁰ prendra ses phosphènes pour un ruissellement de pièces d'or, et le fou un bruit banal pour une insulte obscène. Mais toujours, pour que les images se projettent et se matérialisent, il faut que le support plus ou moins dissimulé d'un objet réel et d'une perception brute leur soit offert.

Divers auteurs ont cru exécuter en se jouant le bergsonisme. Il ne s'en porte pas plus mal et mérite, au lieu d'inoffensives violences, l'étude positive de points particuliers. Nous avons choisi l'hallucination et il n'est indifférent ni pour elle ni pour le bergsonisme que Bergson ait été conduit à séparer radicalement le souvenir de la perception, puis à les identifier; à nier l'hallucination, puis à lui donner presque autant d'importance que Taine. Comme lui, comme les autres, il a fini par subir son empire.

89. 82, 83, 96, 198. — 90. Cf. *Le Rêve*, théorie périphérique. V. aussi *l'Illusion des amputés*, *in* *Etudes sur les Hall.*, II.

SAINTÉ THÉRÈSE

Ayant cherché la trace de l'hallucination dans des systèmes, nous allons tenter de la suivre dans une vie.

Chez de grands penseurs, nous avons vu le génie hésiter, sans se décider, entre deux vues de l'hallucination. Parfois, elle est à ce point gonflée des forces de la perception qu'elle en vient à la menacer, à menacer même la réalité des objets. Tantôt au contraire, elle est réduite à n'être qu'une erreur de jugement, elle disparaît, elle est au moins bien difficile à sauver, que ce soit dans le parallélisme spinoziste, l'harmonie leibnizienne ou le bergsonisme, quand la perception est l'objet, quand le souvenir est du spirituel pur.

Nous allons voir les mystiques, familiers de l'hallucination, connaisseurs, n'élever aucun doute sur sa réalité de perception, mais se débattre dans un autre drame : l'hallucination, perception sans objet, misère de l'ascétisme insensé, n'a-t-elle pas parfois un objet, son objet, et ne peut-elle, dans l'ascétisme héroïque, devenir apparition ?

Beaucoup de mystiques étalent abondamment leurs visions, d'autres les passent sous silence, paraissent les ignorer, et traitent cruellement ces fruits des excès ascétiques. Nous demanderons à une sainte équilibrée, qui a eu de nombreuses visions et locutions, qui s'est observée, qui a décrit ses états, qui en a fait la théorie, de nous montrer ce qu'on peut en penser et de nous dire ce qu'elle en pense.

Si nous l'étudions, hallucinée, non parmi les hallucinés ordinaires, mais, fondatrice, observatrice et théoricienne, parmi les créateurs de systèmes, c'est un peu, nous venons de le dire, pour faire voisiner l'hallucination dans des philosophies vivantes, avec l'hallucination dans une grande

vie; c'est aussi parce que Thérèse de Ahumada, visionnaire ou malade, nous a moins intéressé que Sainte Thérèse, praticienne et théoricienne des visions. Dans la Mystique de ce presque Docteur, sont vécues des idées destinées à s'épanouir chez de grands penseurs; et qui s'intéresserait à la mystique spinoziste aurait à insister sur telles analogies, peu classiques, avec le mysticisme orthodoxe dans son type le plus parfait.

Ainsi sans doute pour d'autres grands penseurs. L'un d'eux nous disait qu'il y a hallucination dans une double circonstance. Quand la pensée et l'action deviennent « vagues », le choix et la mesure des souvenirs ne s'effectuent plus; ils se pressent aux « fissures » de la conscience « détendue »; et des images quelconques y font irruption. Quand le sujet perd conscience de cet acte psychique : l'émersion d'un souvenir hors de l'inconscient et du passé, rien ne distingue plus ses images de leurs perceptions ou de leurs objets. Thérèse, à sa façon, nous montrera et nous décrira ce double état : une progressive perte de tension psychique mène de l'oraison discursive à la nuit sans rêves de l'extase, à mesure que Dieu substitue son ineffable action à la nôtre. Alors, dans la conscience détendue et obscure, surgis de l'inconscient, fulgurent des souvenirs : « le tableau, dira sainte Thérèse, que m'a donné la comtesse », la V^e Douleur telle que la représentent les peintres... Ce sont bien des souvenirs qui s'éveillent ainsi en elle; mais le sentiment de passivité qui les accueille lui montre (parmi de plus hautes raisons) que ces réveils d'images, ces éclairs, sont l'œuvre du tout-puissant : Jésus reste au ciel, mais fait participer de sa divinité les figures gardées dans la mémoire d'une fille ignorante, et se montre ainsi à elle sous les seules formes où elle puisse le reconnaître.

Spinoza n'aura qu'à appliquer sa critique à sa mystique pour donner sa double forme à cette doctrine : celle de l'Éthique et celle du Traité Théologico-Politique. Dans l'âme *libera et soluta*, la future âme détendue de Bergson, l'âme en oraison passive de Thérèse, les images ne sont plus réduites; celles qui s'éveillent, dues aux hasards organiques chez Spinoza à demi endormi, à l'idée fixe chez Peter Balling, sont équivalentes à des objets; et Spinoza ou

Balling ont une hallucination, jusqu'à l'instant où ils peuvent être attentifs, où leur âme n'est plus *soluta*, où la tension psychologique remonte, où la passivité cesse. Et dans le Traité Théologico-Politique, moins loin de Thérèse, nous avons vu que les visions et locutions sont à la fois des hallucinations et des apparitions : *ope solae imaginationis*, le prophète voit et entend Dieu, mais ces perceptions, nous en avons la certitude morale, sont véritables, véridiques, faites par Dieu, présence de Dieu.

Bien que les grands intuitifs dont nous avons parlé soient infiniment plus distants de Thérèse que le saint géomètre, quelques-unes des idées thérésiennes peuvent s'accommoder de Leibniz. Règle générale, les visions sont mauvaises. Notre âme, architectonique, avec des sensations confuses fait immédiatement des perceptions complexes et, comme le disait déjà Descartes, nous ne voyons pas des taches colorées, nous voyons d'emblée Pierre ou Paul. Notre âme est pleine d'imminences de perceptions; pour se réaliser, pour rayonner, *nec auxiliis indigent*, elles n'attendent que la *sola sublatio impedimenti*, telle que la réalisent notre hâte à opiner, notre goût de la passivité, notre propension aux convictions instantanées, aux certitudes que nous jugeons droites parce qu'elles sont fortes, aux idées claires admises pour leur seule clarté, mal cartésien, mal d'enthousiaste. Grâce à ces tares, la foi formidable que nous avons en la réalité de la matière et des objets matériels s'étend aux fantômes de nos rêveries; et l'âme, qui produit d'elle-même ses perceptions correctes, et à plus forte raison ses visions, attache à ses songes comme à ses veilles le même sentiment de passivité, également trompeur ici et là.

Certaines hallucinations n'en ont pas moins leur vérité, peuvent être des *phaenomena bene fundata ut iris*, des rêves bien fondés. La monade, dont toute la série des perceptions est parfaitement spontanée, est représentative de l'univers, et les objets sont « les causes objectives » des perceptions. Ces objets sont les autres monades, et quand l'enchaînement de mes songes fait une perception, il y a, dans certaines monades, des manières d'être qui lui répondent. Dans l'immanquable harmonie, il en est toujours ainsi et il y a tous les degrés entre les visions infini-

ment près d'être des songes absolus, et les visions dont l'objet leur ressemble infiniment. D'abord, la monade qui s'appelle moi, est un miroir perpétuel de l'univers, et le perçoit en tout instant tout entier ; mais presque toutes ces perceptions sont « petites » et inconscientes. Les subites fulgurations des mystiques ne peuvent-elles être l'illumination soudaine et l'épanouissement à la conscience d'une de ces petites perceptions d'objets lointains et éminents ? Ensuite et surtout, s'il est plus aisé d'imaginer une Thérèse spinoziste que leibnizienne, et de trouver du mysticisme orthodoxe chez l'impie critique du *Tractatus* plutôt que chez l'apologiste de la Théodicée, Leibniz ne pouvait-il pas dire, plus indulgent pour Thérèse que pour « les prophètes Cévenols » : la vision thérésienne de Jésus, c'est l'automatisme d'une âme très architectonique, souvent prompte à opiner, trop encline aux idées claires, trop amie de la passivité, trop enthousiaste ; mais quand ses rêves lui montrent Jésus, il n'est pas impossible que la sainte monade, représentative de l'univers, puisse prétendre à un rêve et à une foi bien fondés, représentatifs de la monade divine ; il n'est pas nécessairement faux, dans l'immanquable harmonie, que Jésus soit « la cause objective » de la vision ?

Dans une étude thérésienne, entre des excès d'aliéniste et la simplicité des explications hagiographiques, il est devenu nécessaire de chercher, et si on la trouve, de garder une position plus voisine de la vérité. Dans cette tâche, nous avons profité du chemin ouvert par M. Delacroix dès 1908, avec ses essentielles études sur sainte Thérèse¹.

Sa conception est très nuancée. A la fin de l'introduction et à la fin de l'ouvrage, il laisse la parole au psychiatre. « Nous avons donné aux sujets toute la sympathie que nous leur devons. Il est d'un esprit étroit de se refuser à comprendre, fussent-elles entachées de chimères et voisines du délire, les grandes variations de l'homme sur la vie »².

« Les moyens que l'ascétisme emploie pour discipliner la nature rejoignent les méthodes artificielles d'intoxication...

1. Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme. Les grands Mystiques chrétiens. Paris, Alcan, 1908. — 2. XIX.

Il faudrait étudier la part de la fatigue et de l'épuisement dans les phénomènes mystiques... Il serait intéressant de rechercher par une étude précise jusqu'à quel point les procédés ascétiques interviennent dans la formation et l'évolution des états mystiques... Nous ne prétendons pas les réduire à n'être qu'une traduction mentale des effets physiologiques d'un certain régime. Mais il serait inexact d'oublier que ces constructions somptueuses sont fondées en partie sur ces bases fragiles » ³.

Mais ailleurs, et dans des passages qui ne semblent pas moins importants, il met en pleine lumière la sublimité psychologique de la sainte.

« Si les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques qui stigmatisent les organismes exceptionnels, il y a en eux une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est l'essentiel » ⁴.

Se demandant enfin si le principal ouvrier des parties durables du mysticisme de Thérèse n'est pas son inconscient psychologique, il écrit : « Les demeures de plus en plus somptueuses du Château, c'est elle-même qui les a édifiées : non par des opérations réfléchies, conscientes et volontaires de son moi humain, mais par l'inspiration d'une énergie très sage et très puissante, d'une âme ignorée, envahissante, conquérante et contraignante qui lui apparaît sous la forme de Dieu » ⁵.

En somme, préparée, dans une mesure inconnue, par l'intoxication ascétique, chargée de chimères et partiellement délirante, la Mystique thérésienne n'en est pas moins une grande œuvre humaine, et elle a pour auteur un inconscient génial.

L'inévitable refus de faire place au surnaturel ne semble pas créer, ici, entre l'auteur et les théologiens, un conflit bien grave. Ils font du grand mysticisme thérésien l'œuvre immédiate de Dieu ; « nous croyons au contraire, dit Delacroix, que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent pas la puissance de la nature : le génie religieux explique ces grandeurs » ⁶. Un mystique pourrait peut-être ajouter : « vous appréciez assez flatteusement le mysticisme

de Thérèse, et refusant avec raison de l'expliquer par la seule maladie, vous l'attribuez, quand il est sain, à un inconscient génial. Vous accordez donc à ce dernier la paternité des visions, extases, et autres états d'oraison, quand la pensée, l'activité et le rendement social de la sainte en ont été grandis. Nous sommes près de nous entendre.

» Sur les dangers de l'ascétisme, vous ne serez jamais plus sévères que nous. Le renoncement et l'orgie, dites-vous, ont des effets analogues⁷; *ad par exitium*, disait Gerson, *vergunt abstinencia nimia et crapulosa voracitas, nisi quod*, ajoutait-il, plus sévère que vous, *irremediabilior est excessus in abstinencia*⁸.

» Que le mysticisme, pour être déclaré sain et supérieur à la maladie, ait besoin du témoignage de bons et grands effets sur l'intelligence, la volonté et l'activité sociale, nous le soutenons plus que vous, car nous exigeons que ces effets soient spécifiques, spécifiquement différents de ceux qu'on observe chez une Eddy, et qu'aurait pu montrer une Madeleine de la Croix, si nous avions été moins sévères. Nous verrons même que les vertus ne sont pas l'effet des visions, mais sont infusées avec elles et *en ordre principal*, au besoin même, et fort bien, sans visions.

» Enfin et surtout, on peut se demander si Thérèse n'a pas fait aux psychologues, en son temps, deux concessions capitales.

» 1° Les états mystiques divins, aussi spécifiés qu'on le voudra par leurs suites, ne sont pas humainement discernables avec certitude des états morbides, qui en sont comme les symétriques, les images virtuelles. Aussi identiques entre eux que le rêve et la veille, il n'est pas de signe distinctif intrinsèque ou de *regula, ars, et doctrina generalis*⁹, qui permette aux savants de les distinguer. Pour les reconnaître en toute sécurité, il faut une expérience et une science surhumaines, dont les lumières sont parfois refusées à l'intelligence des doctes : *Fides illustrata Donis*. Si vous la refusez, et suspectez nos dons d'Intelligence et de Sagesse, vous pouvez cependant pousser très loin, sans Dieu, l'étude physio-psychologique du fait mystique et de

7. 425. — 8. Cf. p. 350. — 9. Cf. p. 351.

ses mécanismes humains, ces derniers conduisant à la deuxième concession thérésienne.

» 2° Si nous consentons, avec la science, à regarder du dehors les états mystiques, nous y voyons toujours, comme vous, des défaillances. Les extases sont des syncopes et les visions des hallucinations. Quand Dieu vient réconforter par une vision, il n'envoie pas Jésus ou un double métapsychique de Jésus; il ne crée pas non plus dans l'âme une perception originale et correcte de Jésus absent; il actionne directement, dans la mémoire, dans l'inconscient psychologique, les souvenirs concrets de Jésus, tels que le sujet les a acquis devant les statues, les tableaux et les livres; et c'est avec ces images que Dieu fait une apparition. Endormies dans l'inconscient, elles descendent alors vers les organes des sens, comme disait jadis la neurologie scolastique, des centres imaginatifs vers les centres perceptifs, suivant une façon de parler de votre Bergson. C'est exactement ce qui se passe dans l'hallucination; et l'apparition de N. S. ou de N. D. en est une. Nos visions intellectuelles ne sont peut-être alors que vos sentiments de présence, peut-être même se réduisent-elles à vos hallucinations psychiques, nos visions imaginatives n'étant que vos hallucinations sensorielles. Mais, permises par Dieu quand elles sont morbides, elles sont causées par Dieu quand elles sont divines. Le mystique ne se dissimule pas la similitude d'aspect des deux types d'hallucinations. Mais différentes par leurs effets, il estime qu'elles diffèrent par leurs origines; et s'il ne prétend pas percevoir la cause divine de ses visions, il l'expérimente, l'éprouve, *sic experior*. Il sait enfin que cette conscience de l'origine ultra-personnelle et surnaturelle d'un acte psychologique peut être trompeuse, peut être délirante aussi; et quand il recourt, pour certifier ses certitudes, au don de discernement et à la foi, il se rappelle, avec Spinoza et Leibniz, que la certitude morale est autre chose que la certitude scientifique, ou même métaphysique ».

Cautissime, disait Gerson, donnant ainsi une devise à l'observateur des visions. Dans la suite de ce travail, nous développerons, parmi d'autres, les idées que nous venons de prêter aux théologiens mystiques et à sainte Thérèse. Si

la théorie thérésienne et théopatique des visions nous a paru posséder ces parts de vérité, c'est parce que l'ouvrage fondamental de M. Delacroix nous avait incité à les y chercher.

SAINTE THÉRÈSE ET LES PSYCHIATRES

« Ne perdez pas votre temps avec les femmes, plus spécialement avec les Carmélites », conseillait, en Espagne, en 1578, un Visiteur Apostolique¹. Thérèse de Jésus, alors toute à ses entreprises et à ses tribulations, assurée d'une gloire durable et d'une rapide canonisation, comprenait cependant fort bien la réflexion de l'Inspecteur. Elle confiait même à son ami le plus cher : « Souffrez, mon fils, que je vous donne un conseil ; méfiez-vous des femmes, des religieuses... elles imaginent cent mauvaises raisons qu'elles trouvent admirables »².

Elle n'inspirait pas ces soupçons. Elle n'avait rien d'un « phénomène », elle décevait les curieux³, et une prieure⁴ s'écriait : « Dieu soit loué de nous avoir fait connaître une telle sainte... elle mange, elle dort, elle parle, elle agit comme tout le monde ; et pourtant c'est une sainte, son esprit est bien celui du Sauveur. Comme lui, elle n'effraie personne et console tous les cœurs ». Cet hommage de Franciscaine à Carmélite rejoint le mot du P. Hernandez : « On m'avait dit que c'était une femme ; c'est un homme, et des plus hommes que j'aie rencontrés »⁵.

Quel compliment pour une visionnaire, extatique, hystérique, larmoyante⁶, superstitieuse⁷, coureuse⁸, dissimulée, désobéissante⁹, suspecte jusqu'au bout à un de ses plus saints amis¹⁰, volontiers en vedette ou dans des postures de masochiste¹¹, enfermée dans une atmosphère de miracles¹², toujours en guerre avec son ordre, lui enlevant des sœurs pour en peupler ses couvents¹³, fondatrice mais

1. Baruzi, Jean de la Croix, p. 91. — 2. Au Père Gratien, 1582. — 3. Hist. de sainte Thérèse, par une Carmélite, t. I, p. 378. — 4. *Ibid.*, p. 379. — 5. *Ibid.*, p. 393. — 6. « J'avais le don des larmes », Vie, IV. — 7. Elle délivre un prêtre d'une maîtresse, en obtenant de lui qu'il jette à l'eau la petite idole de cuivre que cette femme lui faisait porter. Vie, V. — 8. Mot du nonce en 1578, Hist., II, 180. — 9. Fondation de Saint-Joseph malgré les supérieurs et à leur insu. La condamnation de 1576 pour désobéissance. — 10. Don François de Salcedo. — 11. Profession de Marie d'Avila, Hist., I, 301. Fêtes de la fondation de Séville, Hist., II, 140. Prouesses d'obéissance et d'humilité. — 12. Guérir des malades, délivrer des âmes du Purgatoire, résurrection du petit Gonzalve, Hist., I, 230. — 13. Fondations de Saint-Joseph et de Medina del Campo.

de cloîtres où se pratiquent l'extase et la jubilation ¹⁴, fondatrice qui substitue aux raisonnables mitigations nées de l'expérience les exagérations des règles primitives, souvent près d'être traitée d'agitée et d'illuminée, voisine parfois des Guyon et des Eddy, que leur activité, un infatigable apostolat, de vastes entreprises et de considérables succès techniques n'empêchent pas d'être remises par l'Eglise au bras psychiatrique. Voilà une femme à qui le Christ tenait des discours, qui le voyait à chaque instant, se promenait avec lui, le pressait dans ses bras, le consultait, en recevait des bijoux et percevait la Trinité; peut-elle échapper aux psychiatres et le Père Hernandez a-t-il raison? Je crois que oui.

La dispute se présente ainsi :

Thérèse de Ahumada a un fond mental morbide et des accidents névropathiques; crises convulsives, contractures, paralysies, catalepsies, hallucinations, accès de dépression. Intelligente et active, elle a su, dans les intervalles de ses accidents et peut-être à la faveur d'un état maniaque, les utiliser et les dépasser, se comporter en femme d'affaires, pareille à la fondatrice de la Christian Science, hystérique incontestée et fondatrice parce qu'hystérique.

On répond : Oui, sainte Thérèse de Jésus a eu des accidents névropathiques. On peut les appeler Hystériques à condition que « Hystérie » ne signifie ni pathomimie, ni mythomanie, ni distraction, ni délusion, ni désagrégation, ni même suggestibilité ¹⁵. Avec elle, on admet la totale morbidité de ses convulsions, contractures et paralysies; on reconnaît, avec elle, que ses extases sont grandement pathologiques; on ne voit aucune raison pour faire de ses visions quelque chose de maladif; on sépare totalement l'essentiel de sa vie contemplative et toute sa vie active de ses accidents morbides; même quand le rendement des hystériques, neurasthéniques et autres, prend des proportions industrielles ¹⁶, on n'y voit que la caricature de l'œuvre de sainte Thérèse, contemplative, supérieure, fondatrice, directrice

14. « Qu'il m'est doux de voir mes sœurs — quand une commence, les autres suivent —, faire éclater leur jubilation ». — 15. On s'est remis à rechercher l'origine neurologique et humorale de l'hystérie. — 16. La Christian Science.

d'âmes, écrivain ; on se refuse enfin à comparer à quoi que ce soit de non surnaturel l'héroïcité de ses vertus.

Bref : a) Sainte Thérèse est une névropathe et elle doit son œuvre à sa névropathie.

b) Sainte Thérèse est sainte, fondatrice et presque docteur malgré sa névropathie, cause principale de ses extases et de ses visions.

c) Sainte Thérèse peut avoir subi des accidents névropathiques ; mais ce ne sont que des accidents ; ils n'affectent pas un fond mental supérieurement normal, ils sont étrangers à ses extases et à ses visions, comme à sa doctrine et à son œuvre.

L'HYSTÉRIE ¹⁷

Sans description définitive, même prochaine, de l'hystérie, on peut se mettre d'accord sur quelques symptômes : convulsions, catalepsies, somnambulismes, paralysies, contractures, anesthésies, suggestibilité, pathomimie, mythomanie, aboulie, distraction, rétrécissement du champ de la conscience, fragmentation de la personnalité.

Ces symptômes acceptés comme caractéristiques, sainte Thérèse fut-elle hystérique chronique et, à ce titre, mystique et visionnaire ? Si elle ne fut pas constitutionnellement, généralement et toujours hystérique, eut-elle des phases d'hystérie fréquentes et durables, et ses états mystiques leur appartiennent-ils ? A défaut d'époques hystériques essentielles à sa vie religieuse, a-t-elle présenté des phénomènes hystériques isolés et sans portée, modifications accidentelles et superficielles de sa vie psychique, sans relation avec sa vie religieuse et ses visions ? Doit-on enfin déclarer non névropathiques les faits en discussion et en faire des symptômes occasionnels d'affections viscérales, complications neurologiques sans doute, mais sans causes, effets ou concomitants psychiques intéressants ?

D'abord, tous les stigmates mentaux devront être éli-

17. On admet généralement que l'auto-observation de sainte Thérèse est une observation bien prise.

minés. Dans ses dépressions, Thérèse a présenté, comme tout le monde, du rétrécissement du champ de la conscience, de la distraction, de l'aboulie. Exemple : dans ses « sécheresses », il lui arrivait d'être douloureusement incapable de comprendre ce qu'elle lisait, fût-ce quelque texte espagnol fort simple. Qui ne voit qu'il s'agit là d'un symptôme de psychasthénie au sens restreint et vulgaire, de dépression, de fatigue ? Dans ces mêmes sécheresses, elle subissait une sorte de mentisme avec défilé kaléidoscopique d'images, et jamais son activité extérieure ou sa pensée n'en a été sérieusement affectée.

Il suffit de nommer pour les écarter la pathomimie et la mythomanie. Elle a cependant un mot là-dessus : la communion ou l'extase enlèvent parfois, « comme avec la main », « des maux très intenses qu'il aurait été impossible de feindre »¹⁸. C'est tout, et elle ne montre ou ne cache rien qui trahisse le mensonge, l'exagération, la délusion ou l'illusion.

Et la suggestibilité ? Thérèse est entrée à l'Incarnation malgré son père¹⁹, elle a fondé Saint Joseph d'Avila contre ses chefs et ses compagnes, elle a fondé sans revenus malgré des conseils autorisés ; mais, dans ses résistances et désobéissances, au résultat souvent heureux, à la forme très prudente, on cherche en vain des indices d'entêtement. Condamnée et déclarée victime du démon par des intimes, elle pleure, elle reste invinciblement persuadée que c'est bien Dieu qui la guide, mais elle garde à ses cruels amis son entière amitié²⁰, et elle semble n'avoir rien fait pour provoquer l'intervention de directeurs qui soient enfin de son avis. Invitée, aux premiers bruits de fondation, à s'enfermer et à oublier son dessein, elle reste convaincue qu'il aboutira, mais obéit réellement et ne trame rien. Brusquement condamnée, quand elle vole de victoire en victoire, à ne plus bouger d'un de ses couvents, elle se soumet sans restriction. Cela, c'est réglementaire, c'est la conciliation de l'obéissance aux supérieurs avec les impulsions personnelles.

18. Vie, XXIV. — 19. Malgré la tendre résistance de son père. — 20. Vie, XXIX.

La suggestibilité proprement dite n'est pas plus décelable. Quelquefois, en présence d'un nouveau confesseur, elle sent qu'il lui est prédestiné, mais jamais son récit ne laisse entrevoir l'influence inconsciente d'un religieux ou d'un livre. Dix ans et plus, dit-elle, elle a cherché un directeur; elle lui demande, avec la science et, s'il se peut, l'expérience personnelle de la contemplation, une humilité qui l'incline devant les inspirations « d'une petite vieille ignorante ». Quand il s'agira de l'ordinaire de la vie religieuse, de la fixation de la foi, de l'appréciation des concordances entre ses illuminations et la loi, elle acceptera pleinement l'autorité du directeur. Pour le reste, elle en a un autre. Elle aimera Balthazar Alvarez, Garcia de Toledo, Jean de la Croix, Jérôme Gratien; mais pas un trait, pas une hésitation ne trahit qu'ils aient agi sur elle autrement que l'ami normal sur l'ami normal. Si elle a un Hypnotiseur, c'est Dieu seul.

Ce personnage, installé au centre du Château de l'âme, à la place de l'Inconscient, agit-il sur une suggestibilité hystérique? Il dispense souverainement euphorie, joie, élan, force, tension. Par contre, quand il instruit ou prescrit, il n'est jamais immédiatement obéi; toute la personnalité examine l'ordre, les règles ecclésiastiques sont respectées, la raison naturelle critique les paroles de Dieu, elles sont soumises au directeur, leur origine est discutée. Tout se passe d'ailleurs très bien, car les décisions divines confirment, illuminent ou précisent toujours les tendances et désirs, conscients et avoués, de la sainte. Donc, quand son inspirateur opère, pas d'effraction de la conscience, pas de suggestion étrangère à la personnalité du premier plan, pas de passivité. Il en sera exactement de même des visions et locutions. Elles ne nous montreront pas le mécanisme et les procédés des visions suggérées de l'hystérie. Une fois, pourtant, J. C. prend la croix de bois de son chapelet. Quand il la lui rend, c'est une croix de pierres fines. « Il me dit que désormais je la verrais ainsi, ce qui s'est vérifié. A partir de ce jour, je ne vis plus le bois dont elle était faite, mais seulement les pierres dont je parle. A la vérité, j'étais seule à les apercevoir » ²¹. Cas

21. Vie, XXIX.

unique dans les confidences de la sainte et devant lequel il ne faut pas oublier qu'elle dit toutes ses visions imaginatives, jamais perçues par les yeux du corps. Nous verrons que les visions thérésiennes sont des hallucinations divines; Thérèse ne verrait nul inconvénient à ce qu'on fît de la vue des pierreries une suggestion, pourvu qu'on la consentît divine, c'est-à-dire toute-puissante, supérieure à toutes les résistances aux auto- et hétéro-suggestions humaines, même du plus noble inconscient.

Peut-on prétendre que Dieu, du centre de la VII^e Demeure, a suggéré un somnambulisme complet²², un état mental supérieur, sans accidents hystériques, sans suggestibilité, le sujet, privé du secours du suggestionneur, tombant à un très bas niveau mental, à des misères névropathiques sans nombre? Ce serait de la psychiatrie désespérée. Avant l'Union, dans ses intervalles, dans la plus cruelle dépression, l'activité physique et psychique de la sainte est d'une qualité inconnue des hystériques à somnambulisme complet.

Faut-il dire enfin que dans les pires sécheresses, après les plus obscures extases, même aux instants de plus grande passivité, même quand elle s'écrie avec saint Paul, « ce n'est pas moi qui vis, c'est Dieu qui vit en moi », Thérèse ne perd jamais la conscience aiguë de toute sa personnalité? Elle oscille, elle change; jamais un mot, un geste, d'elle ou des témoins, ne fait soupçonner un des phénomènes de dédoublement qu'on dit familiers aux hystériques, et où un fragment de la personnalité ignore l'autre²³.

Intimement voisines de ce qui précède sont la Passivité, l'Idée fixe et la Distraction thérésiennes.

Il y a une passivité délirante, très bien décrite par ses complaisantes victimes et leurs juges : celle des quiétistes, celle qu'a foudroyée Bossuet. Que doit faire un quiétiste? Rien, rien et toujours rien... il ne voit plus rien, il ne sait

²². Etat où l'hystérique s'élève au-dessus de son état de veille « normal », est plus intelligent, plus actif, plus personnel, moins suggestible. Etat obtenu par suggestion. — ²³. Nous réservons le sentiment de passivité et de dédoublement dans l'état hallucinatoire.

rien de Dieu, il est sans amour, sans pénitences, sans œuvres, sans désir, sans acquiescement, il ne se sent plus ²⁴.

Toute notre action vient de Dieu ; Il fait en nous le vouloir et le faire, l'acte, la volonté particulière, le choix, et dans l'acte libre, la liberté même de l'acte ; Il est plus intimement présent à nous que nous-mêmes... Ces vérités sont familières à sainte Thérèse et elle a parlé aussi bien qu'un autre des états où nous nous sentons agis, où notre passivité devient consciente, où la pensée, le mot, le geste, le sentiment, sont à ce point de Dieu que le sujet s'efface et devient Dieu lui-même. Elle pourrait répéter avec saint Paul : le Saint-Esprit pousse par notre bouche d'ineffables gémissements. Elle eût pu dire avant Jean de la Croix : nous ne pouvons dépouiller nous-mêmes le vieil homme, plus difficile à purifier qu'à créer ; il faut que Dieu y mette la main ²⁵. Efforts et artifices ne nous procureront jamais les unions, les visions, les extases ; elles sont directement faites en nous par Dieu. Aux ravissements et aux grands progrès moraux nous ne contribuons pas plus qu'une souche. Ce n'est plus moi qui vis, qui veux, qui pense ; il y a en moi quelqu'un qui me gouverne. Dieu me dicte les passages difficiles, je compose comme si je copiais, il tient ma main. Voit-il qu'une chose ne me convient pas, il refroidit ma demande et embarrasse ma parole ; a-t-il au contraire dessein d'accorder, le désir s'allume et l'improvisation s'épanche ²⁶.

Mais l'abandon à la douce toute-puissante main n'empêche pas l'illustre prieure de revenir à toute occasion sur des préceptes fondamentaux. Ne restons pas là comme des stupides, prions, faisons de bonnes œuvres ; si pressantes que soient la voix et l'impulsion de Dieu, ne nous y fions pas, consultons, respectons la raison, les règles, les convenances, nos directeurs ; cachons-leur l'intervention directe du maître et n'obtenons leur adhésion à ses avis que de nos arguments rationnels. Même pleins du sentiment que Dieu fait notre vouloir, pousse notre main, est notre main, efforçons-nous, tâchons comme si nous étions seuls, réduits

24. V. surtout les Torrents. — 25. Montée du Carmel, I, VI. — 26. Relation 2 ; Chemin de la Perfection, XXXIII ; Relation 3 ; Vie, XXXIX, etc., etc.

à deviner la volonté présomptive de Dieu, comme si notre passivité n'était qu'un indice parmi d'autres de la volonté divine. Quand il me semble que ce n'est pas moi qui ai une volonté, quand je sens en moi quelqu'un qui me gouverne, quand Dieu traite lui-même²⁷ la question des ravissements, tout cela signifie : Dieu m'inspire, guide, suggère, éclaire, et c'est moi, pauvre petite vieille, perroquet, qui finalement décide, agis, écris, parle, imagine, comprends, médite²⁸.

Sainte Thérèse, qui « ne comprend rien à certaines saintetés », ne s'exaspère que rarement à des expressions dans le genre de celles que cite ou crée Jean de la Croix : mon jugement sort de ta face²⁹, l'Ame, ou « le Bois », finit de se consumer et devient le Feu ; l'âme, le Cristal, devient indiscernable du rayon, l'entendement de l'âme est entendement de Dieu, la volonté est volonté de Dieu, la mémoire mémoire « éternelle » de Dieu, l'appétit appétit divin, la substance de l'âme est Dieu³⁰.

Ce langage n'est pas thérésien. Au plus haut, au-dessus de l'extase, dans le Mariage spirituel, elle est plus que jamais sur terre, elle est toujours Thérèse de Ahumada, et goutte d'eau fondue dans l'Eau, rayon métaphoriquement perdu dans le rayon, elle garde son humble personnalité de pécheresse ; elle a la béatitude sans la jouissance ; elle a la certitude de la présence et de l'action de Dieu en elle, mais elle ne l'éprouve plus comme un goût ou un toucher spirituels ; elle a la *notitia amorosa*, mais n'a plus les délices ; et le tendre désir de posséder Dieu n'est toujours pas satisfait, et elle le ressent parfois encore, et ce qu'elle a atteint, au fond, après tant d'expériences, de suavités et de douleurs, sa « véritable » union, c'est la soumission à la volonté de Dieu dans la foi, dans la Nuit enfin acceptée. La transformation en Dieu des mystiques délirants se réduit ici à un oubli effectif, réel, efficace de son intérêt propre ; la personnalité naturelle, plus épanouie, plus consciente, plus complète que jamais³¹, ne se dilatant que pour Dieu.

27. Vie, XX. — 28. Vie, XII, XIV, XVI, XVIII, XX, etc., Château, I, 1; V, 1. — 29. Analogue au : le Saint-Esprit gémit par ma bouche. — 30. « Par participation » n'est jamais oublié. Flamme, II, VI. — 31. Osende, Vie spirituelle, VII, 1921, 285. Relation 66 (1581). Château, VII, III.

La passivité de sainte Thérèse dans les relations humaines n'est pas plus morbide que dans ses contacts avec Dieu. Premier rôle partout où elle paraît, elle affecte cependant des attitudes qu'il faut juger. Elle fonde un couvent et, automatiquement prieure, elle s'empresse d'en désigner une autre, pour se mettre à ses pieds. Dans ses inspections, elle est la dernière au réfectoire et cherche les rebuffades³². Directement inspirée par Dieu, elle n'a jamais donné dans les pièges où tombent faux mystiques et saints notoires; Dieu lui-même lui recommande d'obéir d'abord à son confesseur, et lorsque confesseur et Jésus donnent des ordres contradictoires, c'est au confesseur qu'il faut obéir; tout s'arrangera. En pleine ivresse de grand chef, elle obéit avec allégresse à l'injonction de rentrer dans le silence et l'inactivité. Sans cesse en quête d'un directeur — il en faut réglementairement un —, très souvent mécontente de celui qu'elle a, d'autres fois, devant l'homme qui se présente, avant de rien savoir de lui, elle sent que c'est l'envoyé de Dieu. Mais tout cela, même singé par la suggestibilité catatonique ou hystérique, n'est nullement le besoin de direction; c'est un exercice savant et subtil de la vertu d'obéissance, obligatoire et soigneusement cultivée. Les grands artistes concilient cette vertu avec les initiatives personnelles, une activité créatrice, la réalisation des inspirations divines. C'est alors la fondation de Saint Joseph d'Avila à l'insu des supérieurs hostiles et sous la direction de religieux éprouvés, c'est la réplique au P. Ibanez quand il déconseille de fonder sans revenus et se fait reprocher une offense au Christ pauvre, c'est l'effort incessant pour convaincre, persuader, gagner, c'est la fonction de prieure dans le couvent qu'on a quitté, d'où on a enlevé des religieuses, où l'on a été un jour consignée comme suspecte, dont on a condamné publiquement la règle, où l'on est détestée.

Dans tout cela, il peut y avoir eu des instants de mauvaise volonté, d'entêtement, de masochisme, de suggestibilité; il y a eu avant tout l'effort attentif pour concilier l'activité originale, la conformité à la volonté de Dieu

32. Hist., I, 294; II, 373.

directement signifiée, avec le respect absolu de la loi écrite et l'obéissance parfaite aux directeurs, au sein d'une personnalité toujours présente, toujours consciente et jamais démembrée.

La rêverie thérésienne n'est pas moins surveillée que la passivité. L'oraison sans discours a cela de propre que l'âme y est ou profondément occupée ou étrangement égarée³³. L'imagination vague en vaines images; des idées que nous croyons fort grandes et précieuses surgissent, nous faisons en rêve des progrès gigantesques que ne confirme nulle œuvre, et au réveil, nous reconnaissons que nous n'avions fait que rêver³⁴. L'entendement, ce faiseur de bruit, ce traquet de moulin, débite toutes sortes de sornettes absurdes et incohérentes, folies, choses de rien, indifférentes. C'est parfois un jeu d'images sans danger, que l'âme peut trouver quelque divertissement à regarder³⁵. Laissons faire, embrassons la croix, attendons que la fantasmagorie soit passée et qu'il plaise à Dieu de fermer la conscience aux images et de l'occuper autrement³⁶.

Si enfin les extases, les visions, l'activité même de la sainte faisaient penser par impossible à l'idée fixe et au monoïdéisme, il serait trop facile de montrer, par la valeur au moins sociale de l'idée, et par l'ampleur des développements que Thérèse lui a donnés, que toute arrière-pensée psychiatrique doit être ici écartée. Mais Thérèse fait mieux, elle nous donne une critique directe d'un certain monoïdéisme, celui qui serait une recette pour obtenir les plaisirs de l'extase et de l'hallucination. Tout ce qui vient de Dieu est mesuré³⁷. « Tout ce qui nous captive et nous ôte l'usage de la raison est suspect »³⁸, et nous devons défendre notre liberté d'esprit, c'est-à-dire l'aptitude « à trouver Dieu partout » et le pouvoir « d'appliquer notre intelligence à quelque objet que ce soit »³⁹.

Pour garder cette liberté d'esprit, n'allons pas nous appliquer à contrefaire l'extase et à arrêter nous-mêmes le mouvement de notre pensée. Si le roi ne nous a pas regardés,

33. Vie, IX. — 34. Château, V, III. — 35. Vie, XXX. — 36. Château, IV, III. — 37. Chemin, XIX. — 38. Fondations, VI. — 39. Fondations, VI.

ne restons pas là comme des stupides. De la prière, des pénitences, des œuvres extérieures; agissons avec tous nos moyens, n'allons pas mettre nos puissances dans une sorte d'enchantement; il en résulterait plus de dommage que de profit et il est aussi dangereux de retenir sa pensée que sa respiration. Ne peuplons les couvents que d'esprits droits. C'est malaisé, car le manque de jugement est difficile à discerner, beaucoup comprenant mal mais parlant bien. Malgré tous nos efforts, il se trouvera toujours parmi nous de ces personnes qui laissent aisément arrêter leur pensée; un objet les absorbe et elles restent là, toutes leurs forces concentrées en un point, sans se détourner, sans penser à autre chose, sans penser à rien. Méfions-nous d'elles, plaignons-les, soignons-les, même si leur imagination est fixée par l'objet le plus relevé. Notre misère nous condamne à user de réserve, y compris dans l'usage du bien, sous peine de causer à notre santé un dommage qui nous empêcherait de jouir du bien lui-même. Distrayons-nous dès que nous sentons notre esprit trop longtemps captif d'un mystère; pensons au fou qu'aucune raison ne détache de son objet, craignons l'agréable démente d'une âme artificiellement immobilisée devant Dieu ⁴⁰.

Thérèse ne nous montrera pas non plus les stigmates physiologiques de l'hystérie.

Sur l'anesthésie cutanée, ignorée du malade et compatible avec une utilisation parfaite du segment insensible, nous ne pouvons naturellement rien dire, bien que les perpétuelles souffrances de la sainte et ses « rhumatismes » ne concordent guère avec une anesthésie quelconque d'un membre. Rien ne permet de penser à une amaurose ou surdité hystérique; et l'insensibilité de l'extase appartient à un autre chapitre.

La sainte ne dit rien des paralysies transitoires des dernières années. Elles ne paraissent pas avoir suspendu son activité, on ne les revoit pas à la veille de la mort, non plus que l'embarras de la parole qui les avait accompagnées. C'est tout ce qu'on en peut noter.

40. Chemin, XIV, XIX; Château, IV, III; Fondations, VI.

On ne peut pas mieux étayer un diagnostic concernant les « attaques » postérieures à la maladie de 1536-1540. Publiques ou privées, distinctes des extases heureuses ou de la jubilation plus ou moins coordonnée, elles semblent accompagner des états de désir *douloureux* de Dieu, et se rapprocher beaucoup plus des chocs émotifs que de la gestulation hystérique. Thérèse ne décrit quelque chose d'analogue à une « attaque » que lors d'une vision du diable. Elle ne peut s'empêcher, dit-elle, de heurter violemment sa tête contre le bois de son lit. Mais elle assiste à sa crise, elle parle à ses compagnes affolées, elle les rassure, elle les conseille, elle se soigne elle-même, en jetant de l'eau bénite sur l'affreux démon ⁴¹; et se repose, brisée. Elle décrit enfin, mais sans se les attribuer, « ces dévotions qui suffoquent » et, parmi les pleurs et les sanglots, se compliquent de mouvements violents, quelquefois même de phénomènes organiques tels que des épistaxis ⁴². De telles remarques ne permettent pas, en l'absence d'autres renseignements, d'appeler crises convulsives les extases publiques où, « pressentant la faveur redoutée, elle s'étendait à terre... on l'entourait pour la retenir, et, malgré tout, la chose paraissait encore » ⁴³. Cette chose, c'est la lévitation. Que dire de la sienne qui ne serait pas gratuit ?

Voyons la maladie de 1536-1540 ⁴⁴. On y trouve de tout : une double quarte, « des douleurs de cœur » suraiguës, de la dysphagie, des lésions de la langue (?) ⁴⁵, des vomissements, des douleurs diffuses avec contractures plus ou moins généralisées, un lamentable état général, un coma prolongé. Dans ce chaos, une vie religieuse intense, la jouissance assez fréquente d'une Union sans extases ni visions, un apostolat efficace. Au pire de la maladie, elle stagne dans un état syncopal de plusieurs jours, qu'elle rapporte comme si elle y avait été inconsciente et tenait ses renseignements d'autrui. On a fait de cet accident une extase avec visions, mais elle n'a pas un mot là-dessus. Cette crise passée, la maladie suit son cours, en s'atténuant lentement. Un moment paralysée, contracturée et douloureuse au point

41. Vie, XXXI. — 42. Vie, XXV; Château, IV, II. — 43. Vie, XX. — 44. Vie, V, VI. — 45. Morsures ? Langue « rôtie » des grandes pyrexies ?

de ne pouvoir remuer qu'un doigt, Thérèse parvient peu à peu à se traîner sur les mains et les genoux; puis, s'étant décidée à invoquer « sérieusement » saint Joseph, elle guérit, gardant pourtant ses fièvres, ses « rhumatismes », ses douleurs de cœur ⁴⁶, et ses vomissements respectueux de l'hostie.

Tous les diagnostics sont ici également possibles et également vains, y compris celui d'encéphalite ⁴⁷ ou de paludisme. Mais la Mystique ne s'oppose pas à ce que ce soit « névropathique »; il lui suffit que ce soit accidentel et étranger aux grandeurs de la sainte ⁴⁸. Thérèse nous invite elle-même à faire ici une belle part à la pathologie, viscérale, nerveuse ou mentale. Fille d'un temps où l'on se méfiait terriblement des visionnaires, où les livres parlant un peu trop le langage du cœur étaient condamnés, où la médecine avait ses libertés et ne se gênait pas pour mettre la catalepsie à sa place ⁴⁹, sainte Thérèse, sans aller — où ira Jean de la Croix — jusqu'à condamner toutes les visions et presque toutes les extases, présente bonnement ses maladies pour ce qu'elles sont, traite ses extases de défaillances et se félicitera un jour d'en être débarrassée ⁵⁰, pourchasse dans les couvents ceux ou celles qui se figurent voir les saints et le Christ, traite la mélancolie par l'hygiène ou le fouet, et multiplie, devant les visions et les voix, les recommandations de méfiance, les symptômes et les diagnostics. Les extases les plus pleines de la grâce divine sont déjà pour elle des maladies, et jamais elle n'a songé à mettre Dieu dans ses contractures et ses paralysies, pas plus que dans ses fièvres et ses rhumatismes. Ce sont des témoignages naturels de notre misère permis par Dieu; elle les accueille comme des épreuves, et s'exerce, à leur occasion, à la patience, à la force, à l'humilité.

Telle est la grande utilité, la seule, des accidents, névropathiques ou autres, de sainte Thérèse; et il n'y a rien que de supérieurement normal dans cette façon d'intégrer ses maladies à sa personnalité.

46. On pense à la glorieuse relique : le cœur transverbéré. — 47. Avec « spasme de torsion ». — 48. Postérieures à cette maladie et dépourvues de tels traits. — 49. Condamnation de Madeleine de la Croix, interdiction des livres pieux en espagnol. Gomes Pereira. — 50. Après 1572 (?), dans le Mariage spirituel.

LES EXTASES

Elle en a connu les deux grandes formes cliniques : paralytique et cataleptique¹. Sur leur aspect extérieur, elle ne nous dit pas grand'chose : c'est parfois la « pâmoison » ; les membres sont flasques, le visage est décoloré, le poulx petit, la respiration lente. D'autres fois, c'est l'immobilité dans une attitude fixe, fervente ou mêlée de familier — la poêle à frire tenue au-dessus du feu². Sans beaucoup renseigner le clinicien, la sainte en dit assez pour nous laisser deviner ici des tableaux que les hystériques d'hôpital composent beaucoup mieux.

A-t-elle joui de scènes somnambuliques ? Il semble que non. Il lui est bien arrivé, en extase, de poursuivre un exercice religieux plus ou moins compliqué, la messe³, mais c'est consciemment et avec effort, ses plus grandes extases étant d'ordinaire partielles et pleines d'intermittences. Elle ne nous raconte rien d'analogue à cette « vision » de sainte Véronique Juliani, en 1697 : sainte Véronique se joint à une foule d'anges musiciens et fait sa partie, sur les cloches. Elle ne cesse que lorsque le Seigneur lui dit « suis-moi »... et se retrouve dans sa cellule. Elle vient d'y suivre l'abbesse, qui l'a trouvée sonnante frénétiquement la cloche du couvent parmi ses compagnes ahuries, et a pu seule la faire cesser, la « rappeler »⁴.

On ne voit pas non plus sainte Thérèse « posant » quelque tableau d'église : une crucifixion, par exemple. Dans son « transpercement », elle n'est que Thérèse de Ahumada et pas un instant la Vierge. Quand elle reçoit N. S. dans ses bras, « comme dans la V^e Douleur », « comme le représentent les peintres », on ne doit pas oublier que c'est une vision « intellectuelle » et que, plus que probablement, elle n'a rien mimé.

Cette pauvreté de formes et de détails cliniques n'est pas réticence ou expurgation ; le syndrome clinique de l'extase ne l'intéresse pas ; elle a mission de nous dire l'union à

1. Nous n'aborderons guère ici que l'aspect physique de l'extase. Pour l'extase proprement dite, voir p. 241. — 2. Hist., I, 307. — 3. Vie, XXXIX. — 4. Saudreau, *Etats mystiques*, 194-195.

Dieu dans l'extase et ses effets moraux; le reste est négligeable, regrettable *défaillance*, qu'a ignorée la contemplation continue de Jésus et de la Vierge, et dont ne souffrira pas l'union quasi permanente du Mariage spirituel.

Défaillance, mais tout imprégnée de Dieu, et qu'il faut pieusement abriter de ses contrefaçons. Dès ses premiers écrits, dès la relation de 1562, elle sépare l'extase de la syncope, mais avoue déjà que les différences extérieures ne sont guère visibles; si peu visibles qu'elle cache ses « ravissements », en donnant à entendre que ce sont des « évanouissements ». Un peu partout, elle reviendra sur le danger de la confusion entre les ravissements et les « faiblesses de femmes »⁵. Dans ses instructions, elle presse les prieures de supprimer ces pâmoisons qui ne sont bonnes qu'à « paralyser les puissances et à les rendre incapables d'obéir à l'âme ». « Tout ce qui ôte l'usage de la raison est suspect »⁶. Dans le Château⁷, nous voyons ces malades, débiles de « tempérament », « mélancoliques », hébétées de jeûnes et de veilles; elles se laissent entièrement absorber par des défaillances, les prennent pour des ravissements, y perdent raison et santé physique. Avec la plus grande vertu, des religieuses glissent fort bien à ces erreurs. On en voit se réduire à un tel état qu'à la moindre occasion dévote, un cierge, les premiers mots d'un sermon, un peu de musique, elles tombent pour huit ou neuf heures à terre⁸. Qu'on les conseille affectueusement, qu'on les mène avec autorité, qu'on les nourrisse, qu'elles dorment; elles sont en pleine et pure maladie, et voici les signes distinctifs de l'extase vraie :

1. — Elle est brève. L'extase profonde dure peu, moins même qu'il ne paraît. Les quiétudes et unions de 1536 ne dépassèrent pas un *Ave Maria*. L'extase de la V^e Demeure n'a jamais atteint une demi-heure. Quand l'extase se prolonge, ou elle est fausse, c'est un évanouissement, ou bien il y a alternance entre des instants extatiques et des moments de retour à la conscience banale⁹.

5. Château, VI, IV. — 6. Fondations, VI. — 7. Château, IV. — 8. Fondations, VI. — 9. Château, IV, III; V, II; VI, VI; VI, XI. Pensées sur le Cantique, VI. Vie, XVIII, XX.

2. — Le ravissement divin produit de grands effets, il nous fait faire de subits et amples progrès ascétiques ; sans savoir comment, l'âme se trouve plus humble et plus forte, plus joyeuse et meilleure ; et ces sentiments ne sont point vains ; à ses œuvres, l'âme voit qu'ils sont justifiés ; elle est plus apte que jamais à travailler efficacement, à son rang, dans son cadre, et pour le bien du service. Quand, au contraire, elle s'est laissée aller à un faux ravissement, tout ce qu'elle en peut retirer est un progrès banal, illusoire, dont la première épreuve montrera la vanité ; à moins que l'âme ne sorte tout simplement de sa basse jouissance hébétée, abêtie, toute prête, à toute occasion, à se laisser retomber dans cet état, exposée aux « mille illusions de la mélancolie », livrée à une agréable démente¹⁰. Le grand fruit du ravissement authentique n'est donc pas seulement l'euphorie — les pires maladies la provoquent —, ce n'est pas seulement un surcroît d'activité et de force de l'individu — le somnambulisme complet l'établit —, c'est la perfection du serviteur, du soldat ; et cela est revendiqué comme spécifique par le mysticisme catholique.

Pour s'expliquer cela sans cesser de faire de l'extase un accident névropathique quelconque et rien de plus, il faudrait singulièrement grandir le mystique. Sa puissance d'organisation lui permettrait d'utiliser aussi bien sa maladie que sa santé ; il serait capable d'exploiter ses accidents, de trouver dans ses syncopes, catalepsies, paralysies, convulsions, hallucinations, les aliments de son progrès, et de plier à une synthèse les facteurs de sa désagrégation. On comprendrait à la rigueur que le mystique pût observer ses propres accidents ; on comprend mal qu'il sorte de ses syncopes avec une personnalité perfectionnée ; on ne voit pas comment des crises de catalepsie prises pour de l'extase divine vont donner, non pas seulement de l'euphorie et de la dynamogénie, mais plus de raison, plus de vertu disciplinée, plus de bienfaisance, une synthèse qui paraît vraiment supérieure aux ressources de l'organisme et de l'inconscient : celle d'une activité plus haute et d'un renoncement plus profond. Et si on prétend comprendre

10. Fondations, VI.

comment une élévation du sujet au-dessus de son degré habituel de moralité et de force, d'intelligence et de volonté, succède à cette préalable et profonde chute de tension, on se retrouve devant la question de la sainte : voici deux extases extérieurement semblables et soutenues par les mêmes convictions; l'une exalte toute la santé, l'autre abaisse intelligence et action. Pourquoi ? Deux religieuses entrent en extase aux sons du *Veni Creator*; l'une a une extase pathologique, dénoncée par de fâcheux effets, l'autre une extase divine certifiée par des progrès spécifiques. L'effet naturel d'une extase naturelle est une chute vers un peu plus de maladie, et quand une extase aboutit, non seulement au plaisir et à de bonnes intentions, mais à un progrès effectif et chrétien de l'action¹¹, elle n'est pas un accident malgré quoi se ferait le progrès, elle est sa condition; elle diffère spécifiquement de toute extase naturelle.

Il ne faudrait pas trop faire dire à Thérèse que l'extase divine se distingue de l'extase naturelle par ses heureux effets *physiques*. Dans un passage de la Vie, elle ne nuit pas à la santé, tout au contraire; mais non loin de là, la sainte nous apprend qu'au sortir de l'extase, les aptitudes physiques et psychiques restent réduites pendant deux ou trois jours. Souvent, le sujet souffre et se trouve plus affaibli que par les plus effrayantes austérités. Mieux vaut, pour qui aspire à la sainteté, les pires douleurs que les faveurs extatiques; la douleur n'affaiblit pas comme le fait la suspension des puissances dans la contemplation¹².

3. — Dans les ravissements, Dieu envoie des visions. Si elles n'ont pas lieu, ce ne sont pas des ravissements¹³.

Il ne faut pas s'exagérer l'importance que la sainte attribue à ce symptôme. Elle répète que les mélancoliques, les débiles, les mortifiés à défaillances sont précisément ceux qui croient sans cesse voir et entendre Dieu. La vision n'est donc pas un indice suffisant de la divinité de l'extase.

11. Je ne crois pas devoir revenir indéfiniment sur les particularités du « rendement » des mystiques officiels et sur la stérilité d'une Guyon ou d'une Eddy. Pour un catholique, les cathédrales et les dollars de la Christian Science ne sont que caricatures pathologiques auprès du tout petit monastère d'Avila et de sa cloche de trois livres. — 12. Vie, XVIII, XX, XL. Pensées sur le Cantique, VII, Vie, XXXVIII. — 13. Château, VI, IV.

Ce n'est pas non plus un indice nécessaire. Dans l'extase, il y a suspension des sens, de la mémoire et de l'entendement, avec ou sans jouissance, avec ou sans inconscience; et les visions, quand il y en a, surgissent avant ou après l'extase; elles ne coïncident pas avec elle et ne la constituent pas; et le cortège qu'elles lui font n'est une garantie de noblesse que lorsqu'elles sont « sublimes » ¹⁴. Cette sublimité est enfin difficile à discerner puisqu'il ne faut faire « aucun cas de certaines idées fort grandes qui se présentent en foule dans l'oraison... il n'y a là qu'un effet de l'imagination » ¹⁵ et nous verrons Thérèse condamner les images, parfois curieuses, dont le flot caractérise pour elle certains états dépressifs.

Jean de la Croix ajoute à l'extase divine un trait inattendu. Le corps de l'extatique perd toute sensibilité et n'éprouve aucune douleur, même sous les plus mauvais traitements. Au contraire, les défaillances naturelles cessent par l'impression de la plus légère souffrance ¹⁶. Si sainte Thérèse a fait des observations analogues, c'est que ses fausses extases n'étaient pas même de l'hystérie. Celle-ci peut en effet créer une anesthésie supérieure aux piqûres, brûlures et interventions chirurgicales. Il est vrai que cette constatation a été contestée. Contre la future théorie de son élève, Thérèse aurait pu rappeler sa très pathologique syncope de 1536, quand les cierges, coulant sur ses paupières, ne la faisaient pas sourciller.

Elle ne nous dit rien du « rappel ». On sait que dans les extases et catalepsies hystériques, l'anesthésie n'existe pas toujours pour tous les témoins; le magnétiseur peut se faire entendre et obéir, souvent à l'insu même du sujet. Identiquement, dans des extases religieuses, l'extatique montre l'électivité de l'hystérique, entend son directeur et lui obéit. Merveilleuse application de la vertu d'obéissance, rencontre singulière ou toute naturelle. Sainte Thérèse ne nous dit rien de cela et n'était pas de celles que les directeurs osent « rappeler ».

On pourrait citer d'autres communautés, analogies, diffé-

14. Vie, XXI. — 15. Château, V, III. — 16. Cantique, XIII

rences ou oppositions entre l'extase et des états névropathiques. Le P. Poulain paraissait considérer comme caractéristique des bonnes extases la poursuite, après le ravissement, de l'acte qu'il avait interrompu¹⁷. Les extatiques ont même « le cri initial » de l'épilepsie et, pour saint Joseph de Cupertino, qui le connaissait bien, c'est un cri d'amour¹⁸.

Mais cela n'est pas dans sainte Thérèse, dont on peut schématiser ainsi les affirmations : un esprit droit, éloigné de l'idée fixe et appliqué à garder sa liberté, tendu vers la perfection ascétique, déterminé à ne pas chercher unions, visions, extases, les subit cependant parfois. En apparence, ces extases sont les mêmes quelle que soit leur origine, Dieu, démon, nature. Divines, on peut cependant les discerner : elles sont brèves, elles s'accompagnent de hautes révélations, elles laissent suavité, paix, certitude, désir de vertus, elles causent enfin — c'est l'essentiel — c'est tout — un accroissement effectif de perfection spécifiquement chrétienne. Il montre, à qui veut ne pas tout confondre, un agent supérieur à nos moyens humains, délibérés ou automatiques, d'augmenter nos forces et nos vertus.

Mais cette apologétique ne doit pas nous masquer la grande question : qu'est-ce qui est divin dans l'extase, pour sainte Thérèse ? Est-ce l'attitude, l'inconscience ? Certes non. L'extase est divine par ce qu'elle a d'ineffable et par ses effets. Dans ses aspects descriptibles, elle n'a rien que de naturel, elle est un évanouissement ; et il ne faudrait pas faire grande violence à la sainte pour la décider à identifier l'extase visible avec la catalepsie hystérique, avec « l'agréable démence des mélancoliques ». Dans un cas nous sommes réduits à la paralysie et à l'inconscience par notre mélancolie, la faiblesse de notre tempérament, nos excès d'austérité, nos jeûnes, nos insomnies ; d'autres fois, Dieu nous envoie des grâces spirituelles d'une intensité mortelle, et l'inconscience de l'extase nous ravit à la mort. Comme à Moïse, il nous masque les yeux et passe. Mais, divine ou naturelle, l'extase psycho-physiologique est la même. Sur-

17. Grâces d'oraison, 10^e éd., p. 275. — 18. *Ibid.*, 255.

naturelle dans son origine, dans ses éléments surconscients et dans ses effets, elle reste pathologique dans son expression physique et psychique, et la pensée thérésienne continue ici une tradition scolastique¹⁹.

Quand elle fait vite, sainte Thérèse confond sans doute l'extase psycho-physique avec le divin qu'elle recouvre; mais au sommet, à la fin de sa vie mystique, dans le Mariage spirituel, elle ne manque pas de préciser qu'elle est *guérie* de l'extase, qu'elle n'a plus « cette faiblesse qui lui était si pénible »²⁰. Pour éprouver la présence de Dieu, elle n'a plus besoin de l'humiliant et coûteux secours d'une inconscience momentanée.

LA SEXUALITÉ

Toutes sortes de sous-entendus érotiques traîneraient dans les écrits des mystiques, et personne ne conteste que des états pleins de délices ne puissent comporter une part d'érotisme. Les mystiques d'hôpital fournissent d'ailleurs là-dessus toutes les précisions désirées, surtout lorsqu'ils découvrent que l'abominable vie sexuelle devient divine, pure et sacrée, si l'amant est N.-S.

On dira : nous ne trouverons rien dans les textes officiels, ils sont à la fois réticents et expurgés. D'abord, en ce qui concerne sainte Thérèse, ils ne le paraissent pas; ensuite, il n'y a pas l'ombre d'un indice en faveur de cette accusation; enfin, si les mystiques n'ont pas tout dit, ils en ont dit assez.

Dieu se découvre à nous dans le silence des sens, les mystiques rêvent d'écarter de l'union et de l'extase toutes les sensations, et il n'y a pas à faire le sceptique lorsqu'ils ne prennent pas la peine d'éliminer nommément les sensations génésiques. Ce n'est pas réticence, car ils n'ont pas attendu les psychologues pour dénoncer la volupté sexuelle parmi les jouissances sensibles des contemplatifs. Ils n'ont pas dissimulé que « toute la substance sensitive » jouit

19. Maréchal (Etudes de psychologie des mystiques, I, 220-221), cite ici Suarez, Tr. de Orat. — 20. Châteauneuf, VII, III.

de la touche mystique²¹, que tous les sens y sont inondés de délices²², qu'alors se manifeste souvent un « vice que je n'ose nommer »²³; et voici comment Jean de la Croix systématise la question : en pleine confession, en pleine communion, ont lieu des mouvements honteux. Ils ont trois causes : 1° l'exercice religieux charme toute la nature et chaque partie prend le plaisir qui lui est propre. La partie inférieure, qui ne connaît que la sensualité, aime, et prend part à l'union à sa manière. Après la purification, cette faiblesse disparaîtra. — 2° Le démon ou la mélancolie causent parfois ces mouvements et ces images. Le sujet s'en inquiète beaucoup, tout se change pour lui en tentation et, même quand sa mélancolie a tout fait, il se croit en relations avec le démon. — 3° Une dernière cause est enfin la crainte même de voir se renouveler ces mouvements. A chaque instant la mémoire ramène des images fâcheuses, et certains tempéraments délicats subissent l'esprit de fornication à toute occasion de piété. Chez ces personnes, tout est bon pour de pareilles manifestations; la communion surtout et, parfois même, la colère²⁴.

Thérèse est tout aussi renseignée mais elle a une particularité. *Nunquam tentationis carnis experta fuit*; et cet article de la bulle de canonisation résume les affirmations de la sainte et de son entourage. Faisons attention, elle ne nous dit pas, comme M^{me} Guyon : « je suis frigide », mais, « liée par mon vœu de chasteté, j'ai eu la faveur d'ignorer une catégorie de tentations; Dieu a voulu que je sois épargnée par l'instinct ou le démon de la fornication, je n'ai pas eu à m'enfermer dans le quadrilatère de la chasteté, je n'ai pas eu à lever les mains pour prier sans me toucher ». Remarque à faire en passant, elle ne parle guère ou pas du tout d'unions nocturnes ou au lit, d'hypnagogies ou de rêves. Les caresses divines accompagnent presque toujours ses exercices religieux, son travail professionnel.

Il ne faut pas lui reprocher : en admettant que vous soyez saine, vous ignorez la tentation; or, « celui qui n'a pas été tenté, que sait-il ? » La réponse de ses amis serait

21. Jean de la Croix, *Flamme*, II, 5. — 22. *Vie*, XXXVIII. — 23. Angèle de Foligno. — 24. *Nuit*, I, IV.

trop facile. Elle n'a pas fait l'expérience personnelle de la luxure charnelle ou spirituelle; mais sa virginité ne l'a pas empêchée de toucher ces questions en prieure experte, d'éprouver de tendres sentiments humains et de bien parler du Cantique des Cantiques. Le plus expérimenté pécheur est « hébété » devant la chasteté. Le seul chaste y voit clair, par connaturalité, disait saint Thomas. Seul le chaste connaît sa vertu et son contraire. Et c'est souvent au fond des cloîtres qu'en matière de sexualité comme de prudence mondaine, on recevra les meilleurs avis.

Sainte Thérèse dit un mot de deux et peut-être trois des consultations qu'elle a données sur cette matière. Toute jeune, à vingt ans, en 1535, lors de sa maladie, un mauvais prêtre, converti par tant de grâces, lui confessa son péché : il avait une maîtresse. Thérèse fut assez heureuse pour l'en détacher, par ses conseils, par ses leçons. Entre la doctoresse et son client, les choses allèrent plus loin; une affection spirituelle unit Thérèse au prêtre délivré, et la sainte confesse qu'ils furent sur le point d'offenser Dieu²⁵. Plus tard, vers 1560, dans la période héroïque des extases et des visions, elle délivra un religieux d'une abominable tentation²⁶. En 1577 enfin, eut lieu sa consultation la plus célèbre. Son frère Laurent l'a prise pour directeur et a fait vœu de lui obéir. Cela confère sans doute à l'élève des droits très étendus car, un jour, il se plaint de ses sens; pendant la contemplation, ils s'émeuvent, des plaisirs excessifs et condamnables la compliquent; il demande un remède. Thérèse fut très nette : ne faites aucun cas de tout cela; ce sont faiblesses de débutant. Il y en a qui sont ainsi affligés à la communion. S'ils évitent le scrupule, ils sont guéris. Débarrassez-vous de vos inquiétudes et vous le serez du reste²⁷.

Si elle était si savante, ce n'était pas seulement grâce à sa chasteté : elle savait aimer. Trop humble pour penser : « les saints seuls savent aimer les hommes », elle se rendait compte que la mystique est la science de l'amour, et elle repoussait par avance l'accusation classique : « ils n'aiment que Dieu ». « Quelle erreur ! Ils aiment plus que les autres ;

25. Vie, V. — 26. Vie, XXI. — 27. Lettres, janvier, février 1577.

avec plus de passion. Enfin, c'est de l'amour... Qu'il coûte de larmes! »²⁸. Ils n'aiment pas « pour l'amour de Dieu », les tendres affections qu'ils ressentent sont spontanées, leur compassion des pauvres est naturelle; sans dégoût, ils éprouvent d'ardents désirs de les secourir²⁹.

Toute jeune, Thérèse aime ses frères et ses cousins, elle hésite entre le mariage et le couvent. Religieuse, avant l'ordre de Dieu : « Je ne veux plus que tu converses avec les hommes »³⁰, dans ce couvent de l'Incarnation à entretiens nocturnes par-dessus les murs, elle a eu plusieurs amitiés masculines et n'en fait pas mystère. Libérée par l'Époux de toutes ces faiblesses, certaine d'échapper à la dégénérescence de l'amour³¹, elle s'est enfin abandonnée à sa tendresse naturelle pour le prochain. « Ma fille, ma chère fille, écrit-elle, à soixante-quatre ans, à la prieure de Séville, je ne peux vous exprimer mon désir de vous embrasser »³². Elle fait coucher Anne de Jésus dans sa cellule, et là, dit la biographe, après matines, couvrant son front de croix et de caresses, elle rêve au destin de cette enfant³³. Elle fond en larmes, à la mort de Balthazar Alvarez, le premier qui l'ait comprise, il y avait plus de vingt ans³⁴. Les absences du Père Gratien lui sont un supplice³⁵, et nous voilà loin de M^{me} Guyon qui n'a ni peine ni besoin quand le Père Lacombe n'est pas là³⁶.

Elle a peur des amitiés particulières dans les communautés; « pas de Ma Vie, Mon Cœur, Mon Trésor; cela sent trop la femme ». Mais elle sait et précise, dans ses instructions, « qu'il est parfois nécessaire de ressentir une tendre affection », ne serait-ce que pour soutenir le dévouement³⁷. Elle comprend et demande presque qu'on aime son directeur : ne pas se laisser assiéger de scrupules à cette occasion, mais ne pas se rendre stupide et, « à la moindre tendance vaine », malgré notre chagrin, rompre³⁸. Aux prises enfin avec le Cantique, devant « Qu'Il me baise d'un baiser de sa bouche », et « Vos mamelles sont meilleures que le vin », elle n'a ni hésitations ni réticences : êtres de boue, nous

²⁸. Chemin, VI, VII. — ²⁹. Relation 2. — ³⁰. 1558. — ³¹. *Amor spiritualis generat affectuosum, affectuosus obsequiosum, obsequiosus familiarem, familiaris carnalem*. — ³². 22 juillet 1579. — ³³. Hist., I, 446. — ³⁴. *Ibid.*, II, 287. — ³⁵. Relation 44. — ³⁶. Vie, II, 163. — ³⁷. Chemin, VIII. — ³⁸. Chemin, XIV, XIX; Château, IV, III; Fondations, VI...

changeons en poison tout ce que nous touchons; on n'ose pas méditer ces textes sacrés, ils provoquent le scandale ou le rire; et combien peu sont capables de l'attitude convenable devant la majesté de ce chant : l'effroi!

Sainte Thérèse semble avoir eu toute la vie sexuelle compatible avec sa profession, et sans refoulements manqués. Sa connaissance de ce domaine fait honneur à sa perspicacité et à son bon sens. Elle a pratiqué l'amitié, la tendresse. Une seule lacune : les tentations, les scrupules; ce qui ne l'a pas empêchée de soigner utilement leurs victimes. Rien de tout cela ne fait soupçonner des dessous érotiques à ses visions. Quand elle aura le spectacle de toute la très sainte humanité, quand N.-S. viendra s'asseoir auprès d'elle, l'épousera, tombera dans ses bras, ce sera toujours N.-S. glorifié, ce sera toujours le Sauveur; et dans les moments d'intimité, l'Epoux du Cantique ne sera jamais l'amant... ou l'enfant.

LA PSYCHASTHÉNIE

Elle l'appelle Sécheresses et sa description est de la clinique mentale.

SYMPTÔMES. — Après un effort, une joie, quand l'âme est frappée de sécheresse, elle est naturellement privée des faveurs divines et souvent accablée de peines extérieures. Mais là n'est pas l'essentiel, car l'absence de Dieu et les tribulations vont souvent sans la moindre psychasthénie.

L'âme qui la subit perd avant tout la paix intérieure, elle ressent une impuissance entière à avoir de bonnes pensées, de bons désirs, des désirs tout court. Elle ne peut penser, elle ne peut agir, elle ne peut aimer. Tout l'effraie, tout l'irrite ou l'accable. Les grâces passées sont oubliées ou ne sont plus que de vieilles erreurs, de trompeuses rêveries. Mille doutes, mille soupçons traînent ou s'agitent dans la conscience. L'âme n'est plus capable que de péchés; elle est menteuse, elle trompe les confesseurs, elle est cause de toutes les hérésies, de tous les maux. Elle n'aime plus Dieu et, qui sait ? peut-être ne croit-elle plus. Peut-être retourne-

t-elle aux faiblesses et vanités passées ? Tous les biens, les vertus, les choses de la foi ne sont plus que des choses sans vie, des mots, des sons lointains. Et tout cela est définitif ; ce brouillard ne se lèvera pas, ce purgatoire n'aura pas de fin. L'âme en est sûre, comme elle était sûre, au temps des félicités, que leur ère était sans limite¹.

FORMES. — Parfois, certains symptômes s'affichent : la stupidité, l'insensibilité, l'indifférence. L'âme n'a plus de sentiments, ni tristesses ni joies ; elle n'a plus d'intelligence, elle lit et relit sans comprendre, elle est l'ânon passif qui suit les autres, et paît sans même le savoir².

Il arrive enfin, forme agitée du mal, que l'entendement se démène, débite toutes sortes de sornettes absurdes et incohérentes, folies, choses de rien, indifférentes, « athématiques », diraient les psychiatres ; et c'est parfois un jeu d'images sans danger que l'âme peut trouver quelque divertissement à regarder³.

SYMPTÔME NÉGATIF. — Mais parmi ces tristesses et ces déchéances, des faits singuliers et puissants balancent tous les autres.

1° L'âme ne recule pas. La pensée de Dieu, le souci de ne pas l'offenser, la nostalgie des choses divines ne s'effacent pas, ne s'atténuent pas ; l'âme reste pure même du péché véniel.

2° Cette irréversibilité s'affirme aussi dans l'ordre intellectuel. Assaillie de doutes et de scrupules, l'âme mystique ne retourne pas aux procédés ascétiques des débutants, à la *méditation* sur soi et les vérités révélées. *L'oraison de simplicité* où elle s'est élevée, sans réflexions ni discours, est momentanément vide d'émouvantes images, de tendresse et de réconfort ; n'importe, dans le silence et la nuit, elle reste fidèle à cette immobile oraison théocentrique où Dieu n'est plus.

DURÉE ET CARACTÈRE CYCLIQUE. — Ce morne cheminement dure de quelques heures à de longues années et (les mystiques le précisent depuis toujours)⁴ tout au long de sa vie fervente, l'âme assiste à l'alternance des sécheresses

1. Vie, XXX ; Relation 1 ; Vie, XXXI, XXXVII. — 2. Vie, XXX. — 3. *Ibid.* — 4. Diadoque de Photicée, cité par G. Horn in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1927, p. 429.

et des consolations. Elle a ses accroissements, comme le corps, mais pas à sa manière : il grandit sans décroître⁵. Elle, courageuse et détachée ce soir, sera, demain, plus faible qu'une fourmi, et furieuse pour un mot déplaisant⁶. N.-S. vient lui-même préciser à la sainte le rôle essentiel des sécheresses dans la marche à la perfection ; et l'âme les subira jusqu'à la parfaite possession de l'habitude des vertus, de l'entier détachement du monde, de soi-même et des consolations⁷.

TERMINAISON DE LA CRISE. — En attendant l'équilibre définitif du Mariage spirituel, comment finit une crise de sécheresse ? Commencée brusquement ou graduellement, à la fin d'un effort, au milieu d'une joie, sans prétexte apparent, elle finit de même, selon une loi inconnue ; elle est parfois brusquement suspendue ou guérie par un grand acte dévot, par une consolation, par une parole de Dieu. Les amis s'efforçaient, l'âme soignait son corps ; tout était vain ; quand une communion, un mot, « c'est moi », « je suis là », viennent transfigurer l'âme, — pour des années ou pour quelques heures.

SUITES. — Quand la lumière se fait, l'âme découvre qu'elle a progressé ! Elle sort de sa maladie plus détachée du monde et d'elle-même, plus abandonnée à Dieu, plus forte devant les épreuves, plus déterminée devant les rigueurs de l'ascétisme. Ses idées d'indignité, de déchéance, de chute, étaient illusoires, les douloureux efforts de sa demi-paralysie n'ont pas été inefficaces et, dans la montée de l'âme fervente, les sécheresses ne sont pas des oscillations descendantes. Que sa course soit douloureuse ou joyeuse, qu'elle plane ou se traîne, l'âme monte toujours et — à la limite — en ligne droite, toujours sous la même tension, avec la même vitesse, mais selon un rythme tour à tour heureux ou désolé, dans une atmosphère joyeuse ou funèbre, parmi des sentiments de puissance ou d'inhibition.

DIAGNOSTIC. — Cette singulière montée, avec sa sensation de chute, appelle un diagnostic. Il est à faire avec des états très divers, dont quelques-uns pourraient s'appeler les Tourments, l'Acedia, la Mélancolie, le Regret de l'Égypte, l'Épreuve joyeuse, l'Ascèse sans consolations.

5. Vie, XV. — 6. Chemin, XXXVIII. — 7. Jean de la Croix, Nuit, II.

Les Tourments ⁸. — Dieu, le trésor caché, est plus intime à nous que nous-mêmes, à notre substance, à tout le détail de nos actes; mais il n'est accessible qu'à la foi et ne peut être ni perçu ni senti; et, selon nos phases affectives, cette âme de notre âme est éprouvée comme présente ou absente. Dieu est toujours là, mais « derrière le mur », et cette forme de la présence est exquise ou crucifiante. Thérèse sait tout cela, elle y insiste sans cesse, et elle décrit avec soin une grâce postérieure et supérieure à tous les ravissements joyeux : les tourments, les transports, les transpercements, l'extase douloureuse, la flèche de feu, la foudre.

C'est un état aigu et violent. Subitement, l'âme, séparée d'elle-même et de tout le créé, se sent séparée de Dieu. Les personnes les plus chères ne sont que des ombres, et l'âme est incapable de répondre à leurs appels et à leurs secours. Dieu est infiniment loin, plus désiré et plus inaccessible que jamais; il fait comprendre ses perfections mais dérobe sa personne, sa justice frappe et sa miséricorde se refuse. Et l'âme, crucifiée entre ciel et terre, ne sent plus d'elle-même que sa misère — un bas-fond —, sa laideur — un absolu —, et sa réprobation — une éternité. « Je suis le cadavre oublié ». « Les verrous de la terre sont tirés sur moi ». « C'est la marmite vide sur le feu » ⁹. Rien de tout cela n'est corporel; mais l'âme quitte presque le corps, la mort est — à la lettre — imminente, et les phénomènes physiques de l'extase apparaissent : extase de douleur extérieurement identique aux ravissements ¹⁰.

Que le sentiment soit de présence ou d'absence, que l'extase soit positive ou négative, la Contemplation exquise ou atroce, Dieu est toujours là, ouvrier, objet, contenu de ce tourment. « Bien insensé serait celui qui s'imaginerait alors que Dieu s'est éloigné, et qui, recouvrant la délectation, croirait être rentré en possession de Dieu » ¹¹. Aussi Thérèse constate-t-elle avec stupeur qu'une secrète jubilation est intimement mêlée à la peine, et que cette excessive

⁸ Vie, XX, XXXIX, XXX; Relations LIV, XII; Château, V, II et VI, XI, etc. — ⁹ Psaumes et Jonas, in Jean de la Croix, Nuit, II, VI. —

¹⁰ Souvent, le plus souvent, les transports douloureux laissent les puissances libres, la conscience pleine et aiguë; et quand l'extase intervient, c'est une extase de jouissance qui succède à la douleur; Vie, XXIX; Relation 1. — ¹¹ Jean de la Croix. Sentences et avis spirituels, 274.

douleur cause une suavité excessive. Le feu délecte, le cautère caresse, guérit la plaie qu'il creuse¹², et, au sortir de cette torture, l'âme constate qu'elle y a fait d'immenses progrès. De l'or sort du creuset, le bois, jeté dans la flamme, n'offre plus rien à détruire, et devient la flamme même.

Nous sommes devant un état héroïque, où l'âme se consacre toute à la triple réalité de sa solitude terrestre, de l'absence de Dieu et de sa propre laideur ; c'est l'horreur de soi, le détachement du créé allant jusqu'à l'anesthésie et à la paralysie, la perception aiguë de l'absence malgré ravissements et unions. Nous sommes loin des pauvretés de l'état de sécheresse. Le bois est dans la flamme.

L'ascèse sans consolations... ni sécheresses est un des chemins préférés de Marthe. C'est la progression volontaire, lente, à pas comptés, sans coups d'ailes ni précipices, la mortification en quelque sorte scientifique du vieil homme, une union de volonté qui est au fond la véritable union et qui mène aussi haut. Ici, les statues de l'église ne sont que du plâtre, et le ciel une voûte plus ou moins belle qui ne s'entr'ouvre jamais. Mais l'athlète, chargé d'épreuves et de tentations, sans jamais recevoir ici-bas un commencement de récompense, affronte tout avec calme et résolution, est au-dessus des orages affectifs.

L'épreuve joyeuse rappelle, sur le plan du surnaturel ordinaire, les suavités de l'extase douloureuse. C'est la jubilation dans les épreuves extérieures. L'âme court au-devant des croix, elle se fait une joie des sacrifices, qui la déchirent tout aussi douloureusement qu'une autre. Dans les minuties de l'humilité et de l'obéissance, dans les humiliations, dans l'acceptation silencieuse des injustices qu'un mot rectifierait, elle trouve toujours et quand même la joie et la paix. Thérèse de l'Enfant Jésus, dans le souterrain où il ne fait ni jour ni nuit, ni froid ni chaud, où elle marche sans savoir qu'elle avance, est heureuse, « bien heureuse », pareille à la statue de saint François de Sales, de servir son maître gratuitement. Ici, comme dans les sécheresses, l'âme se sent laide, coupable, indigne ; mais, dit partout la sainte, c'est l'humilité vraie, celle où l'on s'abîme au

12. Jean de la Croix, *Flamme*, II, 2.

sein même des plus hautes faveurs, l'humilité saine, qui pousse aux œuvres, accroît la résistance au mal, nous confirme nos progrès, préserve de l'orgueil et se concilie avec la magnanimité, les projets, les entreprises, loin, très loin de l'humilité des mélancolies, qui désole et laisse sans défense devant le péché.

Dans l'*Acedia*, le Regret de l'Égypte et la Mélancolie règnent la nature et la maladie. Par contraste, s'affirme ainsi l'originalité des sécheresses.

L'*Acedia* est aussi un reflux affectif, et le mystique, toutes consolations disparues, y retrouve les impuissances et les délires tristes; mais il s'y ajouterait une chose terrible, le dégoût de la Croix et des devoirs religieux. Dans les sécheresses, l'âme avance toujours et ne perd ni le souci ni le désir nostalgique de Dieu et de la perfection. Ici, le fléchissement est général et le péché fait son apparition. Tout à l'heure, disent les théologiens, la dévotion accidentelle était seule touchée; maintenant, la dévotion substantielle est atteinte à son tour.

Le Regret de l'Égypte. — Dans les sécheresses on revoit quelquefois les faiblesses et vanités passées, mais ce sont des tentations fugitives qu'écartent ou neutralisent le détachement, le dégoût du créé et l'impuissance actuelle à faire l'effort d'y retourner. D'autres fois, les choses créées, qui étaient devenues des ombres, retrouvent quelque charme, l'âme affaiblie laisse dénouer ses bras de la croix et soupire : qui me rendra mes coquetteries, mes succès mondains, mes causeries au parloir avec le visiteur que j'ai renvoyé. Dans les tristesses et les privations du désert, la pensée de la manne, la manne elle-même, n'empêche pas de regretter les nourritures de l'Égypte et, cette fois, l'âme recule, le péché apparaît. Un pas de plus, et si une renaissance affective surprend l'âme en cet état, le monde pourra être préféré à Dieu. « Vous vous êtes éloigné une fois... je n'en éprouvais aucune douleur, je n'avais pas le plus petit désir de retrouver le bien perdu »¹³.

13. Sainte Gertrude; citée par Poulain. Grâces d'oraison, 10^e éd., 90

*La Mélancolie*¹⁴ enfin est maladie pure. La malheureuse qui en est atteinte n'a pas tout à fait perdu le jugement et n'est pas une folle. Mais elle n'a pas de frein en elle-même, elle est la proie de mille illusions et d'une imagination qui prend toutes ses fantaisies pour des réalités, la victime de ses désolations et de ses scrupules. Incapable, par un surcroît de malheur, de voir que ses tourments ne sont que maladie, elle en fait des tentations ou des faveurs et se gorge de pénitences ou obéit à des caprices qu'elle divinise, aux mille idées incohérentes qui se bousculent en elle. C'est une lourde charge que ces malades, et il est insupportable d'avoir à traiter comme raisonnables des personnes qui pratiquement n'ont plus leur raison, qui n'avouent pas être malades, et qui ne guérissent pas souvent.

Comment traiter ce mal subtil, demandaient à la sainte ses élèves ?

1° Par l'hygiène : occuper, distraire, abrégér l'oraison, réduire les jeûnes, faire dormir.

2° Par l'affection : certaines, malgré des torrents de larmes, ne s'écartent pas de ce qui leur est prescrit. Mais il faut être adroit, et éviter à temps de donner un ordre qui ne serait pas obéi.

3° Par l'autorité : il faut leur faire comprendre qu'elles ne satisferont pas leurs fantaisies et qu'elles perdront leurs cris. On lie et on fustige les fous. De la fausse compassion pour les mélancoliques les fixerait dans leur mal, qui contaminerait tout le couvent.

PATHOGÉNIE. — Les symptômes dépressifs des sèches-resses les rapprochent de l'acédie et de la mélancolie. « Le manque de santé est pour beaucoup dans cet état »¹⁵. « Il ne provient souvent que d'une indisposition corporelle. J'en ai fait l'expérience bien des fois et je sais que c'est exact. J'ai observé la chose avec grand soin »¹⁶.

Par contre, les progrès définitifs qui s'y élaborent — vertu plus parfaite, caractère plus ferme, don de force plus manifeste — les écartent vigoureusement du pathologique.

Enfin, les grands signes de l'entrée dans la Contemplation, les Trois Signes y gardent tout leur éclat : le

14. V. surtout *Fondations*, VII. — 15. Relation de 1560. — 16. Vie, XI.

détachement du créé, le souci de Dieu et l'impossibilité de méditer. Toute bourdonnante de doutes, l'âme ne se mêle pas à la dispute; elle s'abandonne, attend et prie. C'est cette irréversibilité, cette stabilité, ce progrès constant dans le flux et le reflux de la vie affective qui fait des sécheresses quelque chose de distinct des psychasthénies vulgaires. Nous y sommes, disent les mystiques, détachés des bras maternels; nous voilà contraints de marcher seuls, et nous marchons. Pourquoi, puisque nous sommes paralysés, ne tombons-nous pas et progressons-nous? C'est parce que toute cette aridité, cette hébétude, cette langueur, n'est pas maladie mais « soupir après le baiser »¹⁷, c'est parce que cet état contient un élément caché, une forme dissimulée de l'amour et de la contemplation¹⁸.

CONDUITE A TENIR. — Epreuves purificatrices fondées sur notre périodicité affective, phases et formes du progrès dans la douleur, autrement efficaces que les facilités et fragilités de la joie (se maintenir dans la société du Christ est surtout difficile dans les moments heureux)¹⁹, quelle conduite à tenir réclament les sécheresses?

1° Servir le corps, le nourrir, le reposer, le distraire.

2° Continuer de tourner la noria, même si le seau remonte vide. Sarcler le jardin sans fleurs. Multiplier les actes de foi, les formules, les petites œuvres matérielles.

3° Rester fidèles à l'oraison sans discours ni réflexion, même infestée de distractions. Ne pas revenir à la méditation, surtout à celle que prescrivent ici les mauvais maîtres : celle qui vise à la connaissance de soi-même.

SYNTONIE

Mon maître Chaslin, quand un névropathe n'était ni un hystérique, ni un psychasténique, ni un schizophrène, disait avec résignation : « encore un détraqué ». Sainte Thérèse n'est pas une hystérique, et peut-être même n'a-

17. Saint Bernard, in Poulain, 497. — 18. V. surtout Maréchal, *Etudes de Psychologie des Mystiques*, I, 205; et Picard, *Rev. d'Ascétique et de Mystique*, avril 1920. — 19. Vie, XII.

t-elle pas eu d'accidents hystériques; ses sécheresses s'écartent fort de la psychasthénie et ne l'ont pas plus affectée que tant de sujets à grand rendement; elle est tout le contraire d'une schizophrène sans avoir jamais été une maniaque; a-t-elle choisi quelque'autre façon d'être détraquée ?

Sur son enfance et son adolescence, elle nous dit des choses fort intéressantes. Toute enfant, elle est fort pieuse, elle fait l'aumône, elle a la double velléité de s'enfermer dans la solitude d'un ermitage et d'évangéliser les Maures; adolescente, elle aime les romans et la parure, elle apprécie fort la société de ses frères et de ses cousins; confidence instructive, elle sacrifiait ses jeux aux leurs; elle a raffolé d'une amie divertissante et multiplié les amitiés masculines; elle a usé de complicités ancillaires; on a fini par la mettre au couvent. Il est vrai que c'était pour des raisons étrangères à sa conduite, qui n'inquiétait aucun dévot. Un extraordinaire sentiment de l'honneur, qu'elle condamnera plus tard, la mettait à l'abri de toute chute.

Chez les Augustines l'attendaient récréations, gâteries et visites. Elle s'y plut et s'y fit une amie qui diminua son « aversion » pour la vie religieuse. Vint une maladie, aux longues méditations. Elle est attentive aux leçons du saint oncle Pierre, elle lit, elle discute et, tout pesé, elle conclut que l'état religieux est le meilleur. Alors, sans joie, elle décide de l'embrasser et engage son honneur dans l'affaire. Elle parlera plus tard de ces gens qui se détournent de la religion parce que c'est une morale et qu'elle demande des choses difficiles. Entrer en religion est le plus raisonnable; elle n'est pas de ceux qui trouvent d'excellentes raisons d'écarter ce qu'ils n'ont pas envie de faire²⁰. Le combat contre la nature commence; il est rude. Malade, fragile, mondaine, tiendra-t-elle ? Aidée ou non par la pensée de l'assistance du Christ — elle ne sait — mais déterminée à ne pas reculer, elle cherche en vain à réduire la tendre et obstinée résistance paternelle. Une seule solution reste possible, le coup de force féminin, la fuite. Un matin, entraînant son frère, elle quitte en larmes la maison et se réfugie à l'Incarnation. Le père approuvera.

20. Fondations, V.

Un ami de la sainte tirera de là de fortes présomptions de vigoureuse et saine tension psychologique : l'aptitude à la vie sociale, la facilité à se plier aux goûts d'autrui ²¹, l'absence de tout orage affectif pendant les origines, un calcul, une décision triste, des négociations, l'échec de la diplomatie, l'emploi heureux des grands moyens.

Le 3 novembre 1534, c'est la Profession : aucun rayon ne luit. Thérèse ne pense à rien de surnaturel ²².

Pendant ses débuts, pendant ses quatre ans de maladie, jusqu'en 1540, elle sert, elle prie, elle lit, elle expérimente l'Union à Dieu, elle conquiert qui l'approche, elle sauve un prêtre fornicateur ; résignée, elle met une certaine allégresse dans son acquiescement, elle réussit à ne pas perdre patience et, pendant ses longues souffrances physiques, ne nous signale aucune éclipse psychasthénique.

Elle est guérie, elle a joui de l'Union, elle a versé de dévotes larmes, elle a fait un pas décisif : l'absorption de la crainte de Dieu par l'amour. Comme elle va bien servir maintenant ! Pas du tout. Voici « le temps de l'infidélité ». Longue manœuvre, aidée de malencontreux confesseurs, pour concilier vie spirituelle et frivolités mondaines, le cloître et les divertissements. Dans ce couvent à billets secrets, à longues vacances chez les uns et les autres, où il est plus difficile de parler de Dieu que de gentilshommes, Thérèse reçoit, et de nombreux amis, car elle est charmante. Elle n'en est pas moins stricte et on lui reproche déjà de faire la sainte.

Les relations masculines persistent, agréables, précieuses, d'autant mieux acceptées qu'elles ne sont pas concurrencées par la société de Dieu. Enfin, sœur Thérèse ne fait plus oraison ! Plus tard, lorsqu'elle s'y remettra, cette tâche lui paraîtra longtemps terriblement fastidieuse, l'esprit n'y devant ni penser ni rêver. Pour le moment, faussement humble, elle masque sa frivolité sous un subtil mensonge : elle n'est pas digne de l'oraison et des faveurs dont Dieu la peuple.

Un an passe. Sa conscience parle, une parente prêche, elle voit le Christ ! Vision soudaine, isolée, sans effet. Rien

21. « Quand il s'agissait de faire plaisir aux autres, je dépassais les limites de la discrétion » ; Vie, III. — 22. Relation 53.

ne la ramène à l'oraison. Elle y amène pourtant autrui et elle aide son père à mourir saintement. Elle se décide alors à obéir à Vincent Baron : elle revient à l'oraison, par devoir professionnel. Lourde tâche, travail sans goût, ennui, lutte desséchante contre la pensée et le rêve, regards au sablier. Et toujours les affections mondaines, les péchés véniels, l'encouragement de sots confesseurs à concilier les contradictions. Et cela dure quinze ans.

Elle progresse pourtant et, trois ans avant qu'elle meure tout à fait au monde, des émotions solennelles jalonnent sa route : l'émotion, devant l'*Ecce Homo* « rangé » dans son oratoire, le bouleversement à la lecture des Confessions.

Les grâces, jusqu'alors comptées, commencent à foisonner. Les critiques s'aigrissent : elle fait décidément la sainte. Les amis s'inquiètent : « c'est le démon ». Et Thérèse a un dur labeur à accomplir, d'autant plus lourd que, « peu sensible », elle ne se plaît pas « aux dévotions niaises qui charment les femmes » : il faut rompre les derniers liens humains, il faut se convaincre de la divinité des grâces. C'est alors que les Jésuites la découvrent, la comprennent, bien que leur soit suspecte cette oraison passive et sans travail intellectuel. Ils confirment la divinité de ses unions, et — c'est loin d'être certain — lui font peut-être faire les Exercices.

Le triomphe : la rupture totale avec le créé, est imminent, et un mot de N.-S. achève d'effacer le monde. La sainte a quarante-trois ans.

Joie ! Pleurs de joie. Mais mortelles alarmes, car la question angoissante est toujours là : ces voix, est-ce Dieu, le démon, ou la nature ?

La voici toute à la perfection, à l'époux céleste ; le monde n'est plus qu'ombres ; pas une attache, les proches lui sont à charge ²³, elle est rompue à l'obéissance stricte et à l'humilité intégrale ; elle est dégagée — dira Jean de la Croix — de toute la vie naturelle ; ses sens, sa mémoire, sa raison, sa volonté, sont morts ; elle n'est plus que passivité... Sa vie active commence. Elle sort du couvent, promène infatigablement le cloître sur les routes, compose un modèle

23. Sauf les parents, frères et sœurs.

d'activité pleine et réglée, d'ardeur équilibrée, de succès définitifs et consacrés : ramener le Carmel aux opportunes sévérités de la règle primitive, couvrir l'Espagne de communautés d'hommes et de femmes, triompher des hostiles et des indifférents à tous les degrés de la hiérarchie laïque ou religieuse, gagner, persuader, animer, par la prière, les exercices religieux presque continus, la clôture, l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, des voyages incessants, une correspondance qui dévore les nuits, et des négociations dans tous les milieux.

L'extatique visionnaire va donc déployer des vertus politiques efficaces. Grâce à sa science de l'amour, à son talent de concilier humilité et magnanimité, obéissance et poursuite de ses desseins, candeur de colombe et prudence de serpent, à son habitude de maîtriser « son impétuosité » et de « rompre sa volonté »²⁴, elle va montrer avec éclat la vertu la plus ignorée des psychopathes : l'aptitude aux relations sociales. Cette solitaire n'a pas la manie de l'île déserte, et si douloureux que lui soient, à son dire, les actes publics, elle sait supporter « les humeurs différentes en chaque localité »²⁵, est gaie avec qui est gai, triste avec qui est triste, est toute à tous pour les gagner tous.

Elle se flatte d'être femme d'affaires et la biographe de 1882 reprend l'expression. Elle consulte les meilleurs juristes, elle fonde sans revenus mais ne lésine jamais sur les honoraires, elle fait des cadeaux ; un moine la déteste, elle lui envoie une carpe et attend malicieusement le résultat. Nommée prieure de l'Incarnation, le couvent qu'elle a déserté, trahi, concurrencé, où elle a été jalousée, combattue, punie, où elle revient triomphante et détestée, elle procède avec un doigté parfait, commence par renvoyer les élèves pour que tout se passe en famille, ne presse rien, et, au premier Chapitre, quand ses sujettes humiliées et furieuses la voient déjà trônant dans la stalle priorale, c'est Notre-Dame qui les reçoit, toute fleurie, Thérèse à ses pieds. Suit un discours admirable, mais refait par les biographes. Puis, pour réaliser les réformes méditées, des entretiens individuels, l'art de faire désirer la règle nouvelle, l'attente de la demande d'un nouveau confesseur, et

24. Chemin, XIX. — 25. Fondations, XXVII.

la nomination, délicatement enlevée, de Jean de la Croix, avec qui on va la voir léviter. Vers la fin, à Burgos, quand l'archevêque oppose d'exaspérantes difficultés à la fondation, elle obtient que l'évêque de Palencia lui envoie — à elle — une lettre pour le prélat... Mais elle contient des vérités blessantes ! Ce serait tout perdre que la remettre... et l'évêque la refait ²⁶.

Ce sens de la relativité et de la modération, la directrice d'âmes et la mystique le possèdent comme la femme d'affaires. Le Père Nicolas reprochant au Père Gratien d'affadir le sel de l'observance par sa douceur, elle vole au secours de son cher Gratien et s'écrie qu'elle « ne comprend rien à certaines saintetés » ²⁷. Elle modère les vœux de perfection, d'obéissance, de sacrifice, de victime, du Père Gratien et de son frère Laurent : « J'ai souri quand vous me dîtes que vous désirez de nouvelles tribulations. Pour l'amour de Dieu, laissez ce désir ». « Je vous défends de faire des vœux de perfection. Les apôtres eux-mêmes ont péché... Je ne vous permets pas la discipline plus de deux fois par semaine » ²⁸. Elle sauve un couvent où l'excessive sévérité de la règle a provoqué des désordres ²⁹. Quand une faute mérite une sanction, quand Béatrice et Marguerite — terrorisées par les « chaussés » — calomnient leur propre couvent : « Je les prie de ne plus s'occuper de ce qui s'est passé, sinon devant Dieu et leur confesseur. Aimez-vous et que le passé soit oublié » ³⁰. C'était peut-être de la politique, mais c'était aussi de l'amour ; et nous avons vu de quelle passion du prochain son amour de Dieu était la condition.

Amoureuse mais ascète, elle était loin d'être une ascète frénétique. En 1555, à quarante ans, il faut qu'on lui révèle la mortification ³¹. Elle admire sans les copier les austérités de saint Pierre d'Alcantara, et si elle envoie discipline et cilice à son frère Laurent, c'est en se moquant un peu de lui — il y tient comme à un jouet —, c'est en entourant leur emploi de restrictions ³². Sa voie n'est pas l'ascétisme. Elle sait bien qu'il n'y a rien de tel pour devenir maître de soi et du monde, se soumettre le corps, « assujettir la volonté à la raison » ³³, s'unir de volonté au Christ ; et,

26. Fondations, XXXI. — 27. Hist., II, 324. — 28. Hist., II, 244-246. — 29. Fondations, XVIII. — 30. Février 1580. — 31. Vie, XXII. — 32. Janvier et février 1577. — 33. Fondations, V.

avec les ascètes sains, elle rirait de nos efforts pour faire de leurs pratiques une maladie. Mais elle ne s'y spécialise pas; dans les audaces ascétiques, elle n'oublie pas qu'il faut d'abord rester en santé et en joie, elle ne se gorge pas d'austérités, elle n'en fait pas une gourmandise spirituelle, elle précise que le « *Et ne nos inducas in tentationem* » a parmi ses sens « délivre-nous des austérités indiscrètes »³⁴; elle sait que l'essentiel n'est pas examen de conscience, pénitence et mortification; la grande chose, c'est de se tourner vers Dieu et de l'appeler. Ce n'est pas à force d'austérités qu'on tue le vieil homme et qu'on naît à la vie nouvelle, c'est à force de suavités.

Elle n'est pas jalouse de celles des autres. Quand elle recommande de traiter les mélancoliques incoercibles par l'autorité et le fouet, quand elle découvre sous les extases et visions d'autrui des évanouissements et des hallucinations, ce n'est pas pour s'écrier : « Ne mettez pas mes consolations sur le même plan que les divagations de cette femme »³⁵. Elle ne monopolise rien. Ce lui est une jouissance incomparable que trouver dans une âme les dons qu'elle a reçus³⁶. Elle voit autour d'elle des âmes royales³⁷. Il lui est doux de voir ses sœurs faire éclater leur jubilation³⁸. Elle voit entrer à Saint-Joseph des jeunes filles; en quelques mois, en quelques jours, elles ont le vol d'un aigle, et Thérèse est un poussin qui a un fil à la patte³⁹. Mais dans son élan vers les célestes folies, elle reste raisonnable et n'est pas une contemplative intempérante et invétérée. Corrigé par ordre une dissertation sur le « cherche-toi en moi », elle glisse dans une charmante lettre, à propos de la copie remise par Jean de la Croix : « Dieu nous garde de ces gens si spirituels qui veulent tout ramener sans choix à la contemplation parfaite. Eh quoi ? la Madeleine, la Samaritaine, la Chananéenne étaient-elles mortes au monde quand elles virent le Seigneur »⁴⁰ ? Même dans l'exercice de l'oraison, elle prêche la mesure : que les prieures qui ne songent qu'à l'oraison n'en imposent pas à leurs sœurs, surtout après matines ; « il vaut mieux aller dormir »⁴¹.

34. Chemin, 39. — 35. Propos d'une malade de Janet; de l'Angoisse à l'Extase, I, 155. — 36. Vie, XXX. — 37. Chemin, VI. — 38. Château, VI, VI. — 39. Vie, XXXIX. — 40. Hist., II, 251. — 41. Fondations, XVIII.

Au plus haut, dans l'intimité du Mariage spirituel, quand l'union avec la Trinité est presque permanente, quand est atteint le stade suprême : l'indifférence aux succès et aux échecs ; quand aucune souffrance n'est capable d'entamer la paix ; elle ne demande plus à mourir pour aller dans la Patrie, elle ne sollicite plus les souffrances, elle a perdu sa sensibilité de jadis aux images et à la musique, elle est au-dessus des défaillances de l'extase, le désir des consolations est amorti ou éteint, elle n'a plus d'attrait pour les pénitences et ne s'en impose guère, elle n'a plus de répugnance à manger, dormir, tenir en bon état ses outils de servante de Dieu ; mieux que jamais, elle vit la vie naturelle, rationnelle et sociale ; elle est rendue à la terre.

Cette complexe syntonie, c'est l'application réussie, très savante, de préceptes très généraux : unir la magnanimité à l'humilité, la discrétion à l'audace, l'obéissance à la fermeté, la prudence du serpent à la simplicité de la colombe ; et d'innombrables faits, une chaîne continue de faits, montrent qu'au long de ses soixante-sept ans, Thérèse a fondu à des maladies incessantes mais correctement jugées, à un foisonnement d'extases soigneusement critiquées, une activité mentale et extérieure supérieurement saine, rebelle à tous les diagnostics.

Elle ne tente d'ailleurs rien d'extraordinaire, elle ne vise pas au miracle, elle ne rêve pas de nouveaux dogmes, elle ne veut rien imposer à ses supérieurs, elle n'est jamais allée à Rome, elle ne veut que grouper des religieuses fidèles à une très vieille règle, et fonder de tout petits couvents sur de très vieux modèles. C'est tout ; elle ne revendique même pas les idées fondamentales : fonder et fonder sans revenus. Elles lui viennent de Marie de Ocampo et de Marie de Jésus ; elle apporte l'énergie, le caractère et le talent d'organisation. Quant à ses écrits, ils lui sont imposés ou demandés ; elle n'interrompt pour eux ni ses entreprises, ni sa correspondance, ni ses exercices ; elle ne leur sacrifie que les joies de ses oraisons, et elle est brève. Elle mérite l'hommage de la Franciscaine et du Père Hernandez.

LA PERCEPTION DE DIEU

I

Les uns affirment : « le Mystique perçoit Dieu, le touche, le voit » ; et les autres répliquent : « la prétendue perception de Dieu n'est que foi et amour, élans affectifs, inférence, illusion ».

Que la poursuite en soit vaine ou qu'elle ait des chances de succès, cette perception ne doit évidemment pas porter sur une figure humaine, une colombe, un triangle, des images apocalyptiques ou les vastes jouissances cœnesthétiques de l'extase. Ces visions et suavités sont importantes, respectables et utiles, mais le mystique s'en détourne : surnaturelles et divines, ce ne sont pourtant que des créatures et il veut voir l'incrée, Dieu, non des messagers qui ne savent que balbutier¹.

Péniblement, le Mystique renoncera au face à face pour le temps de l'exil. Plus ou moins clairement, il rejoindra l'ascète sur les mêmes sommets : foi et amour. Mais le désir de l'ultime vision est là, ferment de la vie mystique.

Et pourquoi ne verrais-je pas Dieu tout de suite ? Le voici, présent, en moi. On me prescrit l'exercice de la présence de Dieu. Je dois, avec la continuité dont Il me rendra capable, grossièrement ou subtilement, me dire : « Il est là, à un mètre »² ; je vais vivre tous les instants de l'Evangile, y appliquer mes sens, regarder trembler les menottes de l'Enfant, l'écouter vagir, le respirer, baiser sa paille³. En adorant Jésus, en communiant avec ses vertus et ses douleurs, en espérant avec lui, je L'aurai « dans les yeux, dans le cœur et dans les mains »⁴. Mais la présence est bien autrement intime et substantielle. Il est plus que l'ami, le frère ; je suis plus que « revêtu » de J.-C. ; il est,

1. Jean de la Croix, *Cantique*, VII. — 2. Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für die Seelen die nach Vollkommenheit streben; M. Hock, Anal. in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1921, X, 415-420. — 3. Les Exercices. — 4. Méthode de saint Sulpice.

à la lettre, ma tête et je suis un de ses membres; il est ma vie, ma vertu, mon expiation, ma joie et ma douleur. Je ne suis pas seulement une image de Dieu, il est infiniment plus que l'hôte de mon âme ou mon père; quand je me nomme Christophore ou Théophore, cela signifie qu'il est l'âme de mon âme et qu'il y est scellé. Que dis-je, il pénètre toutes les sinuosités de mon être et de mon action; il fait, il est, en moi, le vouloir et le faire, et pas seulement ma volonté en général, mais les volitions particulières. Libre, je suis plus que jamais pénétré de Dieu, il fait mon acte libre avec moi, il en fait la liberté même. Et rien de tout cela n'est du nominal, de l'abstrait; Dieu, être pur, est en moi ce qu'il y a de plus substantiel, et chaque grâce est une plus profonde invasion de Dieu en mon âme, une présence plus intime, plus ample et plus tendue. Je n'ai pas à marcher pour le découvrir : cherche-moi en toi, cherche-toi en moi. Le Château de Sainte Thérèse, c'est l'âme, et la VI^e, la VII^e Demeure, l'Extase, le Mariage spirituel, la découverte suprême de Dieu, c'est une découverte de mon âme, dans mon âme, c'est la prise de conscience de ce qu'il y a en moi de plus intime et de plus réel, de seul réel. Pourquoi n'aurais-je pas un sens pour Le percevoir ?

Voir Dieu ! Le débutant exige plus que n'a eu Moïse, il lui faut le face à face ou tout au moins le contact. Il veut que Dieu tienne tout de suite la promesse johannique : *si quis diligit me, manifestabo ei meipsum*; il ne nuance pas l'affirmation thomiste : *in hac etiam vita, purgato oculo, per donum intellectus, Deus quodam modo videri potest*. Sa volonté de vision réchauffe en lui de vieux dits : l'âme est intelligente et Dieu intelligible, l'intelligence *nata est fieri omnia*, elle est *capax Dei*; *desiderium naturale*, le désir de Dieu sera satisfait, qu'il le mérite *ex condigno* ou *ex congruo*, récompense ou solde.

Quel acte psychique va saisir Dieu ? Ce ne sera naturellement pas une grossière sensation, pas davantage une ratiocination. Mais, saint Thomas l'a dit, l'intelligence fait mieux que *componere et dividere* : *defectus quidam intellectus est ratiocinatio*. En saisissant Dieu, cette per-

sonne, l'esprit réussit un acte où le Mystique s'efforce de retrouver l'essentiel de la perception : « une appréhension non discursive mais immédiate, saisissant l'objet dans sa singularité »⁵, une intuition, une intuition intellectuelle. Avec elle, dont de fort bons théologiens contestent d'ailleurs la possibilité⁶, on est déjà dans l'ineffable. Mais qu'importe au mystique; il a déjà un à peu près de l'intuition intellectuelle dans la façon dont notre raison dégage les principes rationnels de leur matière sensible, il discerne dans la sensibilité *quædam participatio intellectus*, et il construit, au-dessus de la raison raisonnante, en symétrie avec les sens corporels, un organisme de sens spirituels capable de Dieu.

Les sens spirituels perçoivent Dieu lui-même et tel qu'il est, débarrassés de l'inférence et de la relativité. L'absinthe n'est pas formellement amère; c'est pourtant l'absinthe elle-même, et immédiatement, que nous révèle cette amertume. Ainsi pour la douceur de Dieu⁷. Sans doute, avec notre connaissance analytique et partielle de créature bornée, nous ne pouvons prétendre atteindre la Simplicité parfaite et l'Infini infini. Mais, tout Un qu'il est, Dieu n'oppose pas le tout ou rien à la connaissance humaine.

Comment se fait la perception de Dieu ? Comme l'intuition sensible. Par une action directe de Dieu sur mon esprit ? Certes non... *quæ sententia omnino rejicienda est*⁸. Aristote l'a établi : *sensibile supra sensum non sentitur; omnia sensibilia sentimus per medium*. Comme la matière mais pour d'autres raisons, Dieu ne se prête pas à une intuition littéralement immédiate; entre nous et lui comme entre la matière et nous s'interpose une créature illustre, la species; non pas, évidemment, la grossière pellicule épicurienne, mais un être *in fieri*, intentionnel, ni matériel ni psychique⁹. Une species créée nous fait connaître la

5. Picard, Rev. d'Asc. et de Myst., I, 1923, 40. — 6. Gardeil, Structure de l'âme et Expérience Mystique, I, XIV-XVII. Il n'y a qu'une intuition : l'intuition sensorielle. — 7. Picard, Rev. d'Asc. et Myst., 1923, IV. — 8. Jean de Saint Thomas, in Picard, l. c. — 9. Ce n'est pas le refroidissement de la peau qui nous fait sentir le froid, ni parce qu'elle éclaire la rétine et s'y dessine que nous percevons la flamme (Durand, cité par Picard, l. c.). *Hanc similitudinem defectuosam et analogam non oportet inveniri in specie impressa* (Suarez, *ibid.*). *Species materiales non sunt*

créature, une species créée vient au mystique de l'incrée et de l'infini, et lui donne d'en apercevoir quelque chose.

Il y a une autre condition de la perception de Dieu, bien singulière. Jusqu'ici, le meilleur moyen de penser juste, fort et loin était d'ouvrir largement les sens et de mouvoir énergiquement toute l'intelligence. La perception de Dieu n'est au contraire possible que si les sens sont fermés et l'intellect immobilisé. *Quando non utitur corporis sensibus aut etiam imaginatione sicut accidit in raptu, potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentialis*¹⁰. Dieu crée en nous une species qui nous le montre le jour où toutes les autres créatures psychiques sont expulsées de notre âme; alors N.-S. la remplit nécessairement de lui¹¹. La lumière divine qui nous inonde n'est visible que si Dieu fait en nous les Nuits de Jean de la Croix, nous délivre des sensations, des passions, de la pensée; de la veille et du rêve.

Les Restrictions.

Mais ce n'est que dans des passages bien rares, bien isolés, tous discutés, que les mystiques penseurs et les théologiens spirituels paraissent faire de l'union avec Dieu une perception de Dieu; et on s'y heurte sans cesse à des « quasi ». Nul n'évite cette mortelle restriction, et quand l'affirmation de la perception de Dieu perd ses privilèges d'intuition profonde pour devenir une théorie scolaire et se préciser¹², tous les maux de la relativité l'accablent. La species révélatrice de Dieu, l'espèce infuse dont il est l'objet, est une créature; et, en elle, on voit Dieu comme la cause dans son effet, *visio est utriusque simul...* si l'effet exprime la cause. Il l'exprime, dit le théologien, si on a la modestie de se rappeler la distinction scolastique entre « l'effet-passion » et « l'effet-réaction ». Le soleil est chaud

perfectiores objectis suis sed potius vestigia quaedam ipsorum... neque obstat speciem minus crassam videri quam objectum; talis enim subtilitas ad exilitatem potius entitatis quam ad spiritualitatem refertur (Suarez, *ibid.*).

10. Saint Thomas, cité par Farges, *Théologie mystique*, I, 325. — 11. Cf. Châteauneuf, VII, II. — 12. Farges, *l. c.*, *passim*.

et lumineux; ces effets-passions sont des perceptions infiniment plus correctes et moins relatives¹³ que les effets-réactions de la peau qui brunit, de la cire qui blanchit, de la cire qui fond ou de la boue qui durcit. L'effet-passion est une manifestation, une expression de la cause, et quand nous recevons la *species impressa* immédiatement issue de l'incrée, c'est Dieu que nous voyons par elle.

En réalité, confesse-t-on, si nos perceptions des objets grâce aux espèces peuvent être correctes, entre cela et la « perception » de l'incrée, il n'y a qu'une problématique analogie. On le reconnaît, Dieu ne nous envoie qu'une « quasi-espèce »¹⁴ de lui-même; ce que nous percevons, c'est son action sur nous; elle peut tout au plus nous dire qu'il est là, non ce qu'il est; elle ne révèle que la présence et non la nature; il y a un soleil d'où procède cette lumière¹⁵; et la saisie de Dieu, même « immédiate », n'est qu'une inférence¹⁶. Défenseurs passionnés et adversaires résignés de la perception de Dieu peuvent bien se faire des concessions mutuelles, les uns renonçant à la sensation de Dieu, les autres à son induction; l'inférence immédiate à laquelle ils aboutissent peut-être ne révèle qu'une présence et ne la décrit pas; *quamvis Deus sit in anima per essentiam, præsentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus*. Et si l'on consent à scolastiquement distinguer entre les espèces ouvrières de la perception, entre les « *mediums* », le medium-objet : *quod videtur*, le medium-miroir de l'objet : *in quo videtur*, et le medium-intermédiaire fidèle : *quo objectum videtur*, on pourra bien concéder que l'espèce divine n'est ni le miroir *in quo*, ni l'objet *quod videtur*, elle ne sera pas pour cela le medium *quo Deus videtur* ou *cognoscitur* mais seulement le medium *quo Deum experitur*. Cette Expérience fait « la saveur de réalité » et « l'énergie sanctifiante »¹⁷ du premier « *Pater* » venu; mais tout ce qu'a découvert de plus désolant la théorie de la relativité des sensations

13. Des théologiens bien vivants et d'ailleurs adversaires passionnés de la perception de Dieu, nient, en bloc, toute relativité des sensations. Saudreau (Etat mystique), par exemple. — 14. Farges, *l. c.*, 333. — 15. Château, VII, II. — 16. Farges, *l. c.*, 424-425. — 17. Picard, Saisie immédiate de Dieu. Rev. d'Asc. et de Myst., I, 1923.

et de la perception-hallucination ne s'en applique pas moins à la plus désirable des intuitions.

A la question : « Qu'avez-vous vu ? » le mystique et le théologien finiront par répliquer avec décision : « Je ne sais », « â â â », « la Ténèbre », « Rien ». Mais d'abord, sorti de l'extase, et revenu à la raison, le mystique tente de dire à son intelligence et à ses sens quelque chose de ce qu'il a expérimenté ; et sans abaisser son intuition de Dieu aux proportions d'une vulgaire vision, il s'oublie encore à flatter son incorrigible gourmandise intellectuelle : A ce moment, on ne l'entend guère prétendre qu'il a perçu, senti, éprouvé ou vu le centre, le principe, l'âme de Dieu, la Déité, le Trine ; ce qu'il a d'ordinaire perçu, ce sont « les Attributs ».

On pense machinalement à l'Infinité, l'Eternité, la Justice, la Bonté ; et l'on sait que si ce sont là mieux que des noms divins, mieux que des abstractions, il faut tout autre chose pour faire des attributs concrets, la Pensée, par exemple, ou l'Etendue. Quels véritables attributs a donc « perçus » le mystique ? Précisément la toute-puissance, la justice, la bonté... La profondeur, l'incompréhensibilité sont des attributs et des plus augustes¹⁸. « Quand je le contemplais comme vie, mon âme ne pouvait dire que : O Vie. Quand l'impression était de l'être de Dieu, elle ne pouvait dire que : O Etre. Quand je pensais à la Sainteté et à la Pureté, qui sont très conjoints, je ne pouvais dire que : O Sainteté. O Abîme »¹⁹. « Nous connaissons la toute-puissance par le changement soudain de nos désirs, la sagesse par nos souverains sentiments de vérités qui n'avaient jamais été comprises... la bonté par les actes d'amour qu'il met dans nos cœurs »²⁰. Jean de la Croix va bien jusqu'à parler de la perception distincte des attributs, mais on sait assez que la Contemplation qu'il enseigne est confuse et générale, pour n'avoir pas besoin d'établir que sa révélation mystique de « Milliers et milliers de vertus divines », soudain aperçues comme une

18. Bossuet, L. à Sœur Cornuau, *in* Poulain, Grâces d'Or., 123. — 19. Vénérable Marie de l'Incarnation, *in* Saudreau, *Etats mystiques*, 170. —

20. Vénérable Louis Dupont, *Guide spirituelle*, *in* Saudreau, *l. c.*, 320.

multitude de lampes, n'est qu'une façon de nommer un vague et puissant enchantement.

Même concrets, les attributs ne se laissent pas percevoir. Les plus « faciles » eux-mêmes nous éblouissent, nous aveuglent et nous stupéfient. A plus forte raison les « Attributs » « imparticipables » : infinité, éternité, immutabilité, aséité... On veut pourtant que le mystique en ait une « perception » qualitativement différente de celle du vulgaire ; la contemplation les atteindrait « positivement » et la raison « négativement » ; le Mystique, dit-on, n'attacherait pas sa vie, son amour et son activité à des négations, et il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre la Nuit de Jean de la Croix, la Ténèbre de Denys, le balbutiement, le â â biblique qui synthétisent la perception humaine de Dieu ²¹.

Le mystique, la perception des « Attributs » abandonnée, tentera de sauver son intuition en devinant, à la cime de l'esprit, une sorte de réplique ou de modèle, un symétrique sublime de ses fondations : les cinq sens spirituels, une vue, un toucher libérés de la matière et de la ratiocination. Mais, ou bien « vue » et « ouïe » spirituels ne sont que l'entendement, le « toucher » étant « la volonté » ou l'affectivité, ou bien la « vue » se perd dans des métaphores évanescences — l'ombre d'un objet parfaitement transparent ²² — et l'on ne parle plus que du « toucher » ; mais quel toucher ! une imbibition, une immersion, une atmosphère, une respiration, une cœnesthésie. Après cela, on peut bien magnifier ce tact et dire avec saint Thomas, *non debet poni alter sensus præter tactum*, ou raffinant sur les symétries, trouver que le plus grossier des sens corporels est le plus délicat des sens spirituels ²³ ; on s'épuisera à préciser cette touche, et quand on voudra se dégager des atmosphères et des cœnesthésies, que deviendra le contact de substance divine à substance humaine ? Un baiser, seule « *notitia* » mystique, et réservée au seul Amour, aveugle et sans mains, dont parle saint Thomas.

21. Sur l'affirmation de la perception de Dieu, voir, surtout, la Théologie Mystique de Farges. — 22. Jean de la Croix. Flamme, III, II. —

23. P. Surin, in Poulain, 112.

Et quand le commentateur renonce à une sensation trop déchue ou trop effrayante²⁴, quel exemple d'intuition constatable lui reste-t-il pour sauver la perception de Dieu ? C'est notre intuition de notre âme.

Courageusement rivé à cette dernière clarté, il méprise les catholiques qui osent écrire : l'intuition de soi est l'illusion d'un raffiné qui prend la conscience aiguë de la sensation pour la coïncidence avec l'être²⁵; il oublie un mot bien curieux de sainte Thérèse : nous savons que nous avons une âme parce que la foi l'enseigne et que nous l'avons entendu dire²⁶; il raisonne enfin ainsi : par une inférence immédiate, je saisis l'existence de mon âme; pour aller plus loin, pour la connaître, je suis contraint de passer par le détour de mes actes et de mes perceptions, qui ont toujours pour objets autre chose qu'elles-mêmes; *mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat... Anima est sibi præsens, sed non per se ipsam intelligitur... Qualis est sua natura mens non potest percipere nisi ex consideratione objectorum suorum*. Mais si notre connaissance de notre âme est indirecte et si notre intuition immédiate se borne à nous dire l'existence et la présence de l'âme, cette intuition existe. Dans chaque pensée, chaque perception, dans la conscience de notre vie, dans l'*experientia animationis*, nous sentons notre âme, nous la touchons : *contactus animæ experimentaliter sentitur, etiamsi in sua substantia non videatur*²⁷.

Ainsi sentons-nous Dieu, âme de notre âme, d'une intuition immédiate mais absolument obscure, à travers les ineffables états que pénètre son intime présence²⁸.

A mesure que la perception de Dieu se dématérialise et, avec l'intuition obscure, paraît s'anéantir, on devine l'inséparable entrelacement que feront entre eux « l'Amour », « la Foi », « la Vue de Dieu », « l'Union », « la Ténèbre ». — « La Purification, la Contemplation et la Pauvreté

24. Pour qui n'est pas empoisonné de Luxure, la seule attitude possible devant le Baiser du Cantique est « l'effroi ». — 25. Citation par Farges, in la Philosophie de Bergson, 420. — 26. Château, I. — 27. Jean de Saint Thomas, in Garrigou Lagrange, Vie spirituelle, VII, 1923. — 28. Jean de Saint Thomas, in Gardeil, l. c., II, 238-244.

d'Esprit sont à peu près la même chose », dit Jean de la Croix²⁹. L'âme ne voit Dieu que lorsqu'elle s'est vidée de tout le créé, sensations, images, idées, sentiments, conscience de soi, dans une extase indiscernable de l'inconscience. C'est dans cette nuit que se réalise la perception de Dieu. Mais celle-ci est une ténèbre absolue; tout ce que l'homme peut savoir et connaître de Dieu lui est donné par la Foi. Et nous le verrons, Présence, Foi surnaturelle, inconscience de l'Extase, Amour, Ténèbre ne composeront jamais qu'un équivalent de la perception, infiniment voisin, mais infiniment différent de la vision béatifique. Les Mystiques s'y trompent quelquefois. Ils ont vu Dieu, ils l'ont touché, ils ont dépassé la foi, ils ont eu un instant le face à face des bienheureux. Il ne faut pas les juger sur ce divin délire.

Toucher, Baiser, Ame de notre âme, la conscience de la présence de Dieu s'exalterait en vain; pour aimée, suave, rassasiante qu'elle devienne, elle ne sera jamais une perception, et même quand Il nous baise d'un baiser de sa bouche, l'expérience affective, la *notitia amorosa*, ne sera jamais qu'une quasi-expérience³⁰; Il est toujours *stans post parietem*, Il est toujours voilé, le vol mystique le plus élevé ne dépasse pas l'*Ultimum Potentiæ*. Au delà, dans la Patrie, c'est le face à face. Ici-bas, c'est la Ténèbre. Et ce que nous y voyons de Dieu, c'est uniquement ce qu'il n'est pas... *primo negamus ab eo corporalia, et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia... et tunc remanet tantum quia est, et nihil amplius. Ad ultimum, hoc ipsum Esse secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus, et tunc remanet in quadam tenebra ignorantia*³¹. Il n'est pas bon, Il n'est pas beau, Il n'est pas sage, Il n'est ni Unité ni Trinité, on ne peut même pas dire Il est. Il est Infini, Ineffable, Incompréhensible, Super Ens et Super Unum. Réussir à contempler l'Infini, l'Invisible, l'Imparticipable, on peut bien appeler cela contempler « l'Altitude », on n'y gagne qu'une solennisation de plus de la

29. Nuit, II, IV. — 30. Terme Thomiste classique. — 31. Saint Thomas, in Joret, Vie spirituelle, 1920, 91-107.

Nuit où rien n'est perçu. Quand il ne délire pas et consent à être cohérent, le mystique laisse plus résolument la perception à l'autre vie, et ne cherche pas ici-bas à palper Dieu dans la nuit. Il lui suffit de savoir qu'Il y est, et que Sa Présence explique la joie et la vertu de son serviteur. Il sait que ni la méditation amoureuse, ni l'inconscience de l'extase, ni le paisible regard du Mariage spirituel ne le percevront... *Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre* ³². « Ceux qui sont affranchis et inaccessibles à tout ce qui est vu... pénètrent dans l'authentique Ténèbre... d'où est exclue toute réceptivité d'intelligence... Par cette séparation absolue de toutes choses, par cette délivrance universelle, ils sont élevés au rayon surnaturel de l'obscurité divine » ³³. C'est dans cette folie qu'est la sagesse ³⁴.

Malgré tout notre amour, nos exigences et nos droits, Dieu, âme de notre âme et intimement présent à tous nos états, n'est jamais objet de conscience. La Présence se confond avec La Ténèbre.

On ne dépassera pas La Foi. La Foi : le Dieu personnel, les mystères précis, c'est une parole. Nous pouvons plus ou moins la connaître, elle peut plus ou moins nous émouvoir et nous suffire ; pour absolue que soit notre croyance, ample et intense notre connaissance, ardente et efficace la passion qu'elle nous inspire, elle ne porte jamais que sur les expressions humaines d'un objet inaccessible. Nous n'irons pas plus loin ; mais si nous voulons nous élever au seuil du mystère, au plus près du point extrême où la foi confine à la vision et l'expression à l'objet, atteindre enfin l'*Ultimum potentiæ*, c'est justement la seule foi qui nous y portera.

Il faut se garder d'imaginer qu'elle est à l'opposé de la Présence et de la Ténèbre, qu'elle se réduit à un système compliqué d'histoires, de raisons et d'abstractions, chose

32. Saint Thomas, *in* Soudreau, *l. c.*, 322-323. — 23. Denis le Mystique, *in* Poulain, *l. c.*, 74, 139. — 34. Saint Thomas, *in* Joret, *Vie spirituelle*, octobre 1921.

imperfectissime³⁵, adhésion à des mots³⁶, théorie aux principes inévidents³⁷, insatisfaction et inquiétude perpétuelle de la raison³⁸. En réalité, quand la foi est mystique, elle rejoint Ténèbre et Présence, elle est la Ténèbre et la Présence. La vie mystique est une forme de la foi. Quand la foi atteint une tension suffisante, elle devient la perception ténébreuse.

A ce niveau, elle n'est plus fondée sur des motifs historiques et rationnels qui tour à tour la protègent et la menacent; elle en est indépendante, elle s'épanouit sur un autre plan d'où le croyant peut s'intéresser sans risques aux objections, les fortifier même et en inventer. Elle s'isole de l'entendement, elle devient son propre témoin; révélée, elle est révélatrice, les Livres sont *quod et quo creditur*. Elle écarte les lumières des sens et de la raison, appuis factices d'une foi artificielle et provisoire, obstacles à la foi pure, à la foi nue; elle s'aveugle à leurs lumières, elle s'en libère. Il se trouve alors qu'elle domine la raison, l'éclaire et la nourrit, lui donne l'aptitude à s'incliner sans réserves devant le révélé et à exploiter ses trésors. Elle est la garantie du mystique, sa Science³⁹.

Si cela est possible, si le savant paisible et autonome se fait l'ardent serviteur de la théologie, c'est qu'il a découvert que la raison raisonnante est le plus bas emploi de l'intelligence. Au-dessus des sens et des élans désordonnés de l'affectivité, il y a la raison. Dans son genre, dans son rôle d'organisatrice de la matière, de psychologue, de maîtresse des sens et de l'affectivité, elle est excellente; et le mystique la cultive, évite continûment de négliger ses règles. Si elle accepte le contrôle de la foi et laisse dire : « la Raison éclairée par la Foi », c'est qu'elle ne parle pas de la foi *raisonnante* et sensuelle, mais de la foi mystique, supérieurement *intellectuelle, spirituelle, fides illustrata donis*.

Au-dessus de la Raison, ce *defectus Intellectus*, le mystique se découvre des aptitudes à l'Intuition intellectuelle, des fonctions spirituelles malheureusement moins perfectionnées et moins maniables que le vulgaire instrument à

35, 36, 37, 38. Joret (d'après saint Thomas), *Vie spirituelle*, 1920, 91-107.
— 39. Gardeil, *l. c.*

raisonner, puissantes, mais intermittentes et capricieuses. Ce sont les *don*s, symétriques des *instincts* par rapport à l'entendement, et qui (dans la pensée, le sentiment et l'action) nous dictent la vérité sans réflexion, sans délibération, par inspirations soudaines. *Nolite cogitare*, disent-ils; et grâce à eux, grâce à deux d'entre eux, l'Intelligence et la Sagesse, qui viennent transfigurer la foi et l'amour, dans la Ténèbre, dans le silence de la raison, des sens et de l'affectivité, la foi devient présence de Dieu.

Ce n'est pas que le don d'Intelligence nous apporte des connaissances nouvelles et les organise. Quand il nous fait « découvrir » les richesses du ciel étoilé, il ne nous y montre pas une étoile de plus ou une nouvelle loi. Par lui, le Mystique « *non audit amplius* »⁴⁰.

Et le don de Sagesse, quand, nous unissant à Dieu, il transfigure notre vue et notre amour du créateur et des créatures, il ne nous apporte aucune émotion sensible. Centuplé par la sagesse, l'amour se déploie *sine ulla dulcedine sensibili*⁴¹, dans le vide des sentiments sensuels⁴². Le plus haut et le plus ineffable des sentiments spirituels n'a rien à voir avec les élans et les illusoire certitudes de l'affectivité naturelle, « son origine n'ayant rien de commun avec les jouissances terrestres, l'impression qu'il cause diffère extrêmement, comme nous l'apprend l'expérience »⁴³. Avec lui, on est bien loin des simples sentiments de dévotion qui font sangloter⁴⁴. Ce qui se passe ici n'est pas affaire de cœur⁴⁵.

Que nous apportent les deux grands dons intellectuels ?

Par l'*Amor Intellectualis* que crée en nous la Sagesse, nous nous unissons directement à Dieu tel qu'il est⁴⁶; pour la première fois, nous voici installés au centre d'où tout émane et, de là, nous jugeons et aimons tout le reste; pour la première fois, nos déductions, nos appréciations et nos affections dérivent de la cause suprême⁴⁷. Nous voulions cela et nous nous y efforcions; grâce au don de

40. Saint Augustin, *in Joret*, Vie spirituelle, 1921, I, 345. — 41. Saint Alphonse de Liguori, *Praxis confessorii*, *in Saudreau*, Etats mystiques, 85. — 42. Jean de la Croix, L. du 14 avril 1589. — 43. Château, V, I. — 44. Pensées sur le Cantique, IV. — 45. Château, IV, II. — 46, 47. Saint Thomas et Jean de Saint Thomas, *in Joret*, Vie spirituelle, 1921, I, 321-345; et Garrigou Lagrange, Perfection et Contemplation, I, 390-393.

Sagesse, nous le pouvons. L'Amour *transit in conditionem objecti*, nous unit à l'objet tout autrement que ne le faisaient les sens et la raison⁴⁸, crée entre l'objet et nous une sorte de *Connaturalité*⁴⁹ qui nous rend seuls capables de l'aimer et de le comprendre⁵⁰; et qui réserve au seul croyant la science de la Parole. Les autres... *corticem rodunt*. Grâce à lui, une définitive *securitas affectus* appuie la *certitudo intellectus*⁵¹, la Ténèbre et Dieu ne font qu'un.

Par l'Intelligence, *etsi non audiamus amplius, intelligimus amplius*⁵². Nous ne sommes plus « hébétés »⁵³ devant les choses de la foi; ce qui paraît insensé à l'homme naturel nous devient inébranlable et inépuisable. La réalité apparaît sous l'apparence, le sens sous le symbole, la cause dans l'effet, la substance sous l'accident; Siméon voit Dieu dans le nourrisson misérable, les mystères et les dogmes acquièrent une autorité inconnue aux principes mêmes de la raison; illuminés jusqu'au cœur, et plus mystérieux à mesure qu'ils s'éclairent, ils s'organisent, ils échangent leurs clartés, épanchent sur l'Écriture et toute la création d'inépuisables vérités. Rédemption, Incarnation, Trinité, Miséricorde et Justice, Immutabilité et Création, Éternité, Aséité, Infinité de perfections distinctes dans la Simplicité absolue, Super Ens et Super Unum, Vérité à la fois révélée et révélatrice, Quod et Quo, toute la foi devient notre substance, *certitudo signata nomine fidei*. La vérité de foi n'est plus un texte que perçoivent nos sens, dont notre raison ronge l'écorce et que nous décidons plus ou moins arbitrairement d'accepter. C'est une grâce surnaturelle, l'infusion d'une réalité substantielle, un être, une présence. Aussi, à la limite, le mystique en délire s'écrie-t-il qu'il a perdu la foi. Frère Egide remplace *Credo* par *Cognosco unum Deum*⁵⁴, et sainte Thérèse raille qui regrette de n'avoir pas été compagnon de Jésus sur terre : il est dans l'hostie et partout, que veulent-ils de plus⁵⁵ ? Et la petite Thérèse ne demande

48, 49, 50, 51. Saint Thomas et Jean de Saint Thomas, *in* Joret, Vie spirituelle, 1921, I, 321-345; et Garrigou Lagrange, Perfection et Contemplation, I, 390-393. — 52. Saint Augustin, *l. c.* — 53. Garrigou Lagrange, V. S., 1927, 74-75. — 54. Joret, V. S., octobre 1921, 55-56. — 55. Chemin, XXXIV.

à la vision béatifique rien de plus que ce qu'elle a maintenant : je le verrai, je ne serai pas plus avec lui.

Mais, certitude et présence, la foi reste la foi, le mystère reste le mystère, la Trinité s'éclaire sans s'éclaircir, le mystique instruit sait que la Ténèbre n'est pas moins épaisse au fond de l'union ou au sommet du Mariage spirituel que pour le théologien ou le poète qui survit à l'extase et ratiocine ou s'épanche. On peut intensifier sans mesure l'intimité de la présence et surnaturaliser les vertus et les œuvres; le Dieu expérimenté, éprouvé dans la foi ne sera jamais un Dieu perçu; l'ineffable extase, plus pleine que le plus chaud embrassement ou le plus exact tableau, ne sera jamais une connaissance.

Infatigablement, *experitur* efface *cognoscitur*. A la présence et à la certitude toutes choses doivent un aspect nouveau; mais renouvelées et remplies sous nos yeux, sous nos doigts, par la présence de Dieu, ce n'est jamais lui que perçoit notre conscience, ce sont toujours des créatures. On ne le touche pas plus que le vase ne « touche » l'eau; la présence transfigure la foi mais ne lui substitue nulle part la connaissance. Au contraire, le mystique finit par « réaliser » que plus il s'éloigne du connu et du connaissable, plus sûrement il est avec Dieu. Il sait depuis l'Ecole que les vérités sont d'autant plus obscures pour nous qu'elles sont plus lumineuses en elles-mêmes et plus à l'abri des dégradations matérielles. Il s'attache au cœur le plus obscur du plus obscur mystère.

Alors, par delà la foi abstraite, le vague de la charité, l'instinctif des dons, et grâce à ce concours, il a la foi qui prélude immédiatement à la Gloire, il a l'ignorance absolue mais devant le dernier voile, infiniment mince et parfaitement translucide; il a la notion — quasi béatifique et qui veut avoir été expérimentée — que tout reste à comprendre ⁵⁶, une *sapientia quæ supponit credulitatem*, une *scientia experimentalis veritatis creditæ*, non pas une sagesse qui *ea ostendit quæ antea fuerunt credita*, mais une sagesse qui suppose une croyance *actuelle*, une science expérimentale de la vérité présentement crue, *credita*, non

56. Seuls les bienheureux se rendent exactement compte de leur ignorance et des bornes de leur béatitude.

*antea credita*⁵⁷; il s'est élevé à l'état immédiatement préliminaire à la mutation de la foi en vision : immersion en Dieu quant à la substance, tangence quant à la connaissance, appel et plainte inexplicable puisqu'il est là⁵⁸, présence étrange qui laisse subsister l'appel, vains efforts pour se faire comprendre, présence comparable à celle de son lieu pour la pierre qui tombe⁵⁹, *dispositio praevia ad formam* que les scolastiques faisaient émaner non du sujet mais de la forme à naître⁶⁰, proximité inexprimable⁶¹.

Quand on lit dans Fénelon que « la Contemplation est quelque chose de très simple : un tissu d'actes de foi et d'amour »⁶², il faut se rappeler que ce ne sont pas des actes intellectuels et affectifs ordinaires et supérieurement transformés ou pathologiquement déformés; mais que cette certitude et cette *securitas* sont du domaine des vertus, sont des fruits spécifiques du catholicisme, des infusions surnaturelles, substantielles, la condition très spéciale, et dont la psychologie n'a pas l'équivalent clinique, de cette forme d'union et de présence qui s'appelle depuis 1500 ans la Ténèbre, et où l'intelligence humaine, sans rien percevoir de Dieu, est infiniment près d'y réussir.

II

Cette quasi-expérience, cette quasi-perception, cette inexprimable proximité, cette présence intangible et pleine, nous l'éprouvons et en tirons profit dans des états qui vont de l'oraison de simplicité au Mariage spirituel en passant par l'extase.

On s'est extraordinairement exagéré les prétentions de l'*extase* et du *Mariage spirituel*. Leur union à Dieu n'est pas une transformation en Dieu, et leur expérience de Dieu n'en est pas une perception. A mesure que les effusions se disciplinent, l'enthousiasme apprend à respecter les principes du christianisme et de la raison; le délire et

57. Suarez, in Saudreau, *Etats mystiques*, 76. — 58. Château, VI, II. — 59. Jean de la Croix, *Cantique*, Str. XI. — 60. Saint Thomas et Jean de Saint Thomas, in Gardell, II, 264. — 61. Château, VI, II. — 62. Maximes; in Farges, *Théologie myst.*, I, 161-162.

les exagérations verbales disparaissent et, chez les modèles, les élans les plus confus ne masquent jamais les affirmations stables. Jean de la Croix cite bien, et imagine, des choses assez fortes : Celui qui s'unit avec Dieu est un seul esprit avec Dieu, ses mouvements sont divins, son entendement, sa volonté, sa mémoire, son appétit sont Dieu, mes supplications viennent de Toi, Tu gémis par ma bouche, mon jugement sort de Ta face¹. Mais quand il le faut, et dans l'édition critique comme ailleurs, le saint ne manque pas d'insérer la restriction qui va sans dire : l'âme devient divine autant qu'elle en est capable ; quand le cristal et le bois ne se laissent plus distinguer du rayon et de la flamme, ils n'en sont pas moins distincts ; on devient Dieu par participation ; l'entendement est divin parce que pénétré de lumière divine, et l'appétit parce qu'il met sa jouissance en Dieu².

On peut évidemment prétendre que l'expérience du saint a ignoré ces restrictions, en accuser des interpolateurs et faire de lui un aliéné ; mais rien ne justifie ces violences et on peut être assuré que si Jean de la Croix avait soupçonné les hérésies isolables de ses pages, il les aurait brûlées lui-même. S'il a déliré dans la nuit et le silence du cachot où l'affamaient les mitigés, où il trouva Dieu, et que sainte Thérèse envie, son œuvre, écrite ou revue au grand jour et pendant une période d'activité extérieure, ne nous présente ni un mystique « transformé » en Dieu, ni une extase qui ne serait Ténèbre qu'après le réveil et quand il faudrait la traduire, ni une Contemplation où la Lumière qui nous inonde et le soleil qui l'épanche seraient perçus. La plus haute contemplation de Jean, même dans son plus intime et dans ses instants les plus secrets, est Ténèbre, Foi, Amour.

Dans l'œuvre suprême du saint, le Cantique, rien ne met la Contemplation consciente et la Contemplation tout court au-dessus de la foi et de l'amour. Quand le sommet terrestre est atteint, c'est le baiser, le lit, le vin, le don du cœur ; « je ne garde plus le troupeau et ma seule occupation est d'aimer » ; « la Mystique est la science de

1. Montée, III, I, I; Flamme, I, 6; Psaumes, XIV, 2. — 2. Flamme, I, III; II.

l'amour »³, les rapports avec Dieu ne sont qu'exercices d'amour⁴, amour de pure volonté, vide d'images, de sentiments et de goûts sensibles⁵, amour dégagé de toute connaissance, et qui le premier, le seul, dément le *nihil volitum nisi præcognitum*⁶, foi dont le voile ne se déchire jamais ici-bas⁷, foi nue et aveugle, foi pure et amour pur. Plus haut, quand la vision béatifique est annoncée, « échangeons nos jouissances, aimé... donne-moi la Chose »⁸ : « l'aspiration de l'air, — le chant de la douce Philomèle, — le bois et ses charmes, — dans la nuit sereine, — et la flamme qui consume sans faire souffrir » ; l'aspiration (par participation) du Saint-Esprit par le Christ, la jubilation mystique, l'harmonie des créatures, la contemplation mystérieuse que l'âme reçoit sans s'en rendre compte, l'amour après les épreuves et le dépouillement du vieil homme. Et le dernier coup d'archet du savant artiste : « Personne ne répondait, — Aminadab ne paraissait pas, — le siège avait cessé, — et la cavalerie descendait à la vue des eaux »⁹ ; le silence, la fuite du démon, la défaite, la disparition, la mise à terre des péchés et des passions qui assiègent et chevauchent l'âme.

La victoire suprême du mystique est une victoire d'ascétisme ; dans leur pureté enfin atteinte, l'amour et la foi ne perçoivent et ne sentent rien ; la présence n'est pas connue, pas même éprouvée, et l'âme soupire encore, malgré les extases, l'étincelle, les touches, « le je ne sais quoi », « la chose » : « O fontaine cristalline, — à la surface de vos dehors argentés, — si vous laissiez apparaître soudain, — les yeux tant désirés — que je porte esquissés dans mon cœur »¹⁰.

Dans la plus intime union, loin de sentir ou de se sentir Dieu, le mystique soupire, « découvre ta présence et que je meure »¹¹.

Sainte Thérèse savait plus ou moins clairement tout cela. Elle avait cherché et trouvé Dieu en elle ; mais, hors

3. Cantique, Préface. — 4. XXVIII. — 5. L. de Ségovie, 14 avril 1589. — 6. Flamme, III, III, X. — 7. *Ibid.* — 8. Cantique, XXXVIII. — 9. Dernière strophe. — 10. La fontaine de la foi ne laisse voir ici-bas que des dehors argentés ; l'or et les yeux n'apparaîtront qu'après l'exil. — 11. Str. XI.

les visions, simples créatures, ce ne fut jamais que la présence certaine et cachée, Dieu connu, certes, mais, avant, après et pendant l'illumination de l'union, connu par la seule foi, éclairée jusqu'au cœur et merveilleusement translucide, mais sans que la certitude, la pleine expérience et la touche altèrent la grande vertu théologale et l'opposition entre une foi et une perception. « Tuez l'amour-propre, et vous saurez alors comment on voit Dieu. Remarquez-le bien, je l'entends de la manière dont il se donne à goûter dans les états d'union »¹².

Dieu est déjà présent dans les corps inanimés; et les degrés, la tension, la conscience de sa présence s'élèvent de grâce en grâce jusqu'à la vision béatifique.

Pour Le contempler, pour s'unir à Lui, pour s'élever le plus près possible du face à face, il ne faut plus regarder les créatures, il faut mettre l'imagination au repos, il ne faut ni composer des tableaux ni méditer. Mais, à moins de nous stupéfier, de nous endormir, nous ne pouvons pas plus suspendre le mouvement de notre pensée que celui de la terre. Bornons-nous à nous tenir paisiblement et silencieusement en compagnie d'une pensée ou d'une image dévote; Dieu si nous le pouvons, un mystère si nous pouvons moins, une scène évangélique si nous pouvons peu. N'importe qui peut se tenir ainsi en présence de Jésus. Tous ne peuvent pas imiter le paysan devant le Saint Sacrement: « Je le vise, il me vise et nous sommes contents », ou la bergère derrière son troupeau: « Je ne peux pas dépasser *Pater*... et je pleure toute la journée en gardant mes vaches »¹³. Tous ne savent pas mettre leur savoir de côté¹⁴, mais nous pouvons tous nous tenir en compagnie du Christ, notre frère, notre ami, notre tête, et rester là, nous bornant à quelques mots d'amour, sans forcer notre esprit au mouvement ou au repos.

Ne pas penser du tout, ne pas rêver, cela n'est pas en notre pouvoir. Attendons. Violenter notre âme pour la contraindre au silence ne serait pas plus fructueux que suspendre notre respiration; loin d'en retirer jouissance ou

12. Château, V, II. — 13. Farges, l. c., I, 48, Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux, III, 66. — 14. Thérèse, Vie, XV.

progrès, nous n'y trouverions que stupidité¹⁵. Bien plus, notre imagination n'en serait que plus inquiète, et nous présenterait les illusions de la mélancolie. Ne vouloir penser à rien est lancer l'esprit dans le bizarre et les divagations. S'immobiliser est enfin un effort, une contrainte, une affirmation de soi; ce n'est pas l'abandon et l'oubli, préludes de la Contemplation¹⁶.

Si notre calme attente en la société d'une tendre vérité de foi est récompensée, nous aurons un jour une surprise. Nous verrons nos sens répugner à leur travail ordinaire, et notre pensée perdre sa multitude; méditer nous sera à charge; la vue paisible et sans commentaire de J.-C. au Jardin nous occupera pendant des mois; pendant des mois, un verset seul et nu, une affirmation : « Dieu est aimable », un mot : « *Pater* », nous illuminera et nous échauffera d'une flamme solitaire et immobile¹⁷.

Nous n'avons pas voulu cela, nous ne l'avons pas cherché, ce n'est pas une suspension active et artificielle, ce n'est pas l'effort qui crée l'idée fixe ou la rêverie, c'est un repos, une lumière et une joie. Ni voulu, ni obtenu par nos propres moyens, nouveau, surprenant, étrange, il nous inquiète. Qu'est cette « oisiveté », cette « impuissance à prier », cette paisible halte dans quelques rares pensées tièdes et claires ? Nous l'ignorons, et dans notre inexpérience, nous accusons volontiers le démon et nos fautes, nous nous efforçons de revenir à l'état où l'on médite, et quelque maladroit confesseur, entrant dans nos vues, va peut-être écraser la Contemplation naissante sous un fatras d'examens de conscience¹⁸.

Comment savoir que Dieu fait, infuse cet état, et qu'il commence d'y découvrir sa présence, à défaut de sa personne ? Nous ne le saurons jamais avec certitude mais nous aurons des indices,

C'est la *suavité* de cette quiétude. Mais de simples sentiments de dévotion qui gonflent le cœur et font couler les larmes peuvent ici nous tromper, bien que l'expérience amène à discerner, à travers le plaisir sensible décroissant,

15. *Ibid.*, XII. — 16. Château, IV, III. — 17. Relation 54; Château, VI, VII. — 18. Vie, XIII.

une joie intellectuelle qui fait mépriser toute jouissance du créé.

C'est un *subit progrès de la vertu*. Tout à l'heure encore nous en étions incapables, et nous voilà soudain élevés de plusieurs degrés dans la voie de l'ascétisme, sans nous y être efforcés, presque sans l'avoir voulu. Et ce n'est pas un progrès verbal, illusoire, vain ; c'est un progrès réel et dont nos œuvres témoignent : obéissance, humilité, patience, force, amour du prochain, œuvres extérieures, détachement de tout, même de l'union actuelle. Nous voici meilleurs sur tous les terrains ; et cet avancement n'est pas notre œuvre. Ce ne peut être que celle de Dieu. L'inconscient psychologique et les forces organiques ne font point croître ainsi les vertus où se combinent l'action et le renoncement.

Le doute reste pourtant possible, et nos rechutes le fortifieront.

Un fort indice de divinité de la quiétude est la *physiologie* même de cet état et non plus ses effets. Il n'est ni méditation, ni idée fixe, ni rêverie. Ce qui est occupé là, ce n'est pas le sens, l'imagination ou la pensée, ce n'est pas l'affectivité, c'est la volonté, c'est la fine pointe de l'âme, c'est la substance de l'âme... on s'épuise à dire ce que c'est ; c'est déjà la Ténèbre, l'Ineffable ; et c'est ainsi distinct de toutes nos réactions vis-à-vis des créatures ; et si on peut définir un état psychique par son objet, il faut nommer Dieu.

La divinité de cette union s'affirme enfin dans une *certitude immédiate*. Rare et fugitive ici, nous la retrouvons au sortir de l'extase, et elle sera notre grande raison de dire : c'est Dieu.

A une présence de plus en plus immédiate, de plus en plus éprouvée et de plus en plus efficace de Dieu, répond un effacement croissant des formes conscientes de la pensée. Pour qu'Il se révèle, il faut — activement ou passivement — que la nuit se fasse, nuit affective, nuit sensitive et imaginative, nuit intellectuelle, inconscience.

Il faut que l'appétit soit « mortifié », que le riche n'adhère pas à ses richesses et soit *pauper spiritu*, il faut

renoncer aux satisfactions propres à chaque sens, il faut — on parle des innocentes — ne plus les chercher, ne plus les désirer, y devenir indifférent, il faut, dans l'abondance et la disette, le succès et l'échec, être vide de désir, de contentement et de regret.

Ce vaste nivellement, cet universel abaissement au niveau de l'indifférence, cette extinction des instincts, joies et chagrins ne doit pas se borner à tous leurs objets terrestres; le détachement doit s'étendre aux faveurs et épreuves surnaturelles, visions, paroles, sentiments de dévotion, suavités de l'union, extase douloureuse. L'âme, qui accueillait également tribulations et triomphes, reçoit d'un même cœur l'enfer et la béatitude. Elle n'évitera pas le plaisir ou la douleur; mais elle doit tendre à se créer au-dessus d'eux une indifférence supérieure, qui la préserve au moins de l'appétit et de la répugnance.

C'est une condition nécessaire de l'amour de Dieu. L'amour de Dieu est de pure volonté, de pure intelligence, dépouillé de toute sensibilité, de tout sentiment, de toute tendre émotion, *sine ulla dulcedine sensibili*. Certes, au début, il n'en est pas ainsi; l'amour divin chez les commençants, bien que *communicatus immediate spiritui in ipso animæ centro, deinde etiam ad sensus externos diffunditur*¹⁹; tous les sens sont alors inondés de jouissance²⁰, et le sens génésique intervient souvent, au désespoir de l'apprenti mystique. Grâce à Dieu, ces défaillances sensuelles n'ont qu'un temps; de la plus basse sensualité à la plus subtile gourmandise spirituelle, tout est peu à peu mortifié, éteint; par la prière, une mortification avisée et rigoureuse, l'héroïque victoire sur les tentations, l'adhésion ardente aux épreuves et même une prudente course au-devant des tribulations, à force de bonheurs renoncés et de croix embrassées, par les grâces et les dons surnaturels qui nous sont infusés lors des Unions, deux grandes étapes du détachement sont franchies : nous sommes maîtres des appétits, nous sommes morts aux appétits. Dans l'âme ainsi vidée de ce qui l'affectait et de ses affec-

19. St Alph. de Lig., *Praxis confessarii*, in Saudreau. Degrés de la vie spirituelle, 85. — 20. Vive Flamme, II, 5.

tions, c'est une espèce nouvelle d'amour²¹, de tendresse, d'embrassements et de baisers qui appelle et accueille l'incrée; la vieille affectivité n'est plus, avec ses besoins sensoriels et sensuels, ses trompe-l'œil et ses illusions.

Il faut que cette nuit affective s'épaississe d'une nuit sensorielle et intellectuelle. Il faut que les sens soient fermés, la mémoire muette, la conscience sans connaissance ni figures (même du Christ), l'intelligence sans compréhension, l'âme oublieuse même de soi. *Ad nihilum redactus sum*. Je suis anéanti en tout ce qui peut être senti ou connu. L'union sera impossible tant qu'une forme persistera. « Chassez les renards... que personne ne paraisse sur la montagne ». « Que les sens, la mémoire, l'entendement, la volonté ne servent plus d'asile à aucune représentation d'objet par formes, images, figures; et qu'il ne s'y produise aucune manifestation actuelle quelconque... »²².

Nous avons l'air de vouloir réduire l'homme à une brute inconsciente et de détruire la nature au lieu de la perfectionner. Eh bien! il n'y a pas d'autre moyen de s'élever à la Contemplation; « j'affirme » que tout acte, sens, mémoire, entendement est un obstacle; voir ou comprendre quelque chose c'est s'éloigner de Dieu²³.

Tant qu'on n'aura pas éprouvé ce « chavirement de l'esprit », dans un oubli universel des choses tant surnaturelles que naturelles, de soi-même et du temps, on n'aura pas été uni à Dieu²⁴.

Bien entendu, nous ne pouvons avoir la prétention de faire de nos propres mains cette inconscience. C'est une purification passive. Nous y efforcer serait, plus qu'au temps de l'oraison de simplicité, nous préparer aux dangers de l'idée fixe et de la rêverie. Tout ce que nous pouvons faire, c'est ne pas nous opposer à cet état par notre agitation, c'est être passif..., à condition de savoir éviter la culture systématique de la passivité.

Sainte Thérèse, nous l'avons vu²⁵, a savamment critiqué

21. Les œuvres de miséricorde des anges sont exemptes de pitié sensible. Cantique, XX, XXI. — 22. Jean de la Croix, Montée, III, I, I; Cantique, XVI. — 23. Montée, III, I, I; Flamme, III, III, IX. — 24. Montée, III, I, I. — 25. 186-190.

tout cela : rêverie, idée fixe, passivité. Il serait coupable et dangereux de s'y essayer. On ne peut qu'attendre que les états passifs se réalisent en nous et que la contemplation nous absorbe, soit pendant une paisible oraison affective, soit au milieu des occupations extérieures. Il faudra même parfois — hommage à l'ascétisme — résister à la suspension des puissances et à la nuit, prier, parler, lire, se remuer, préférer l'accomplissement de nos devoirs d'état à l'invasion de la présence.

Ce ne sera pas toujours possible. A mesure qu'on s'élève sur les degrés de l'oraison, la passivité croît, la Nuit s'épaissit, la présence est plus intense. La résistance devient alors de plus en plus difficile; c'est malgré nous que va se réaliser l'extase.

C'est un sommeil profond. Tout à l'heure, l'imagination et l'entendement pouvaient être égarés ou apporter à l'union des *actes additionnels*²⁶; quelquefois même, Marthe et Marie œuvraient ensemble et la contemplation n'empêchait pas l'action. Maintenant, personne ne bouge.

Le mouvement se perd et jusqu'à la possibilité de prononcer un mot; la faculté de seulement concevoir une réaction s'efface, les mots ne sont même pas intérieurement ébauchés²⁷, les images verbales sont oubliées. Un peu plus profondément, les perceptions, jusqu'alors distinctes²⁸, s'effacent, l'âme n'entend plus que comme de loin, sans comprendre²⁹. Mais elle éprouve encore d'indicibles jouissances³⁰.

Un moment, et cela s'efface à son tour. Elle perd toute conscience des choses, de ses sentiments, de sa jouissance, de son amour, de sa volonté, de soi³¹ et du Dieu³² qu'on lui a décrit, dont elle a vu la forme humaine et qui lui a parlé le langage des hommes. C'est la Ténèbre, ténèbre dont on sait intensément qu'elle est pleine de l'objet mais où il reste caché. Non seulement, après cette atteinte de la Trinité, on sera incapable d'en rien dire, non seulement

26. Effusions, mots sans suite, images isolées, chants, « menues pailles » au feu de la contemplation. — 27. Vie, XVIII. — 28. Saint François, *in* Saudreau, Degrés, 96-98. — 29. Vie, XV. — 30. Vie, XVIII, XX, XXXVIII; Flamme, II, 5. — 31. Pensées sur le Cantique, VI; Relation 54. — 32. Château, VII, I : unie à Dieu, elle n'en a aucune conscience.

son souvenir refusera les formes de l'entendement, mais au plus aigu de l'extase, au plus fort de la présence, la nuit ne sera pas un instant éclairée. L'objet qui nous pénètre et que nous embrassons n'est pas objet de conscience³³.

De la méditation à la vision béatifique en passant par les degrés de l'oraison passive, la présence croît sans cesse; le travail intellectuel, très grand dans la méditation, décroît rapidement et tend vers zéro dès avant l'oraison de simplicité; l'activité spontanée de l'imagination se maintient ou croît plus ou moins longtemps, avec ou sans l'accident des visions, mais elle se hâte aussi vers zéro quand le sujet passe de l'oraison de simplicité à l'extase; la suavité enfin, l'état affectif spécial à l'union, croît rapidement et longtemps, atteint son intensité la plus élevée quand l'activité imaginative est déjà voisine de zéro et, brusquement, à son maximum, au seuil de l'extase, s'annule à son tour.

C'est l'inconscience « polarisée »³⁴; la présence est plus intense que jamais.

Il y a quelque chose qui croît indéfiniment comme elle. C'est son efficacité morale, ce sont les progrès ascétiques, c'est l'habitude des vertus. Leur montée, lente pendant la méditation, l'oraison affective et l'oraison de simplicité, s'accélère quand l'extase approche, et c'est pendant son inconscience qu'une mystérieuse alchimie élève le sujet à la perfection des vertus surnaturelles.

Tout cela pourrait s'exprimer par des courbes et des droites. Il faut souhaiter qu'une nouvelle Thérèse nous les trace.

C'est précisément dans l'inconscience absolue de l'extase complète que Dieu se donne; et l'âme, au sortir de cet état, est certaine d'avoir été plus que jamais, dans cet insondable sommeil, « éveillée aux choses de Dieu »³⁵. Elle sait pour toujours que la Ténèbre où elle était perdue,

33. Sur l'Extase, cf. p. 194. — 34. Maréchal, *Etudes de Psychologie des Mystiques*, I, 240. — 35. Château, VI, IV.

c'est Dieu; et elle le sait immédiatement. Ce don n'a rien de commun avec les passions terrestres, et l'impression qu'il cause en diffère du tout au tout. Partout ailleurs, le doute s'insinue; ici, il n'y a point de place pour lui³⁶. D'où cette certitude de l'union, de la présence, d'une prodigieuse veille, pleine de lumières et de connaissances³⁷, puisque l'âme était morte au monde, à soi et à son objet? Elle n'en sait rien; ne le lui demandez pas. Cette certitude est indépendante de toute image, de toute idée, de toute affection.

Elle trouve pourtant un vigoureux soutien dans les effets de l'union : Joie, Force, et surtout, et avant tout, Humilité, Obéissance, Détachement des grâces et des biens naturels et surnaturels, acceptation sans réserve des épreuves extérieures et intérieures, foi illustrée par les dons, amour de Dieu et des créatures dépouillé de la vieille affectivité, puissant apport de Prudence, de Science, d'Intelligence et de Sagesse, activité intellectuelle et physique inlassable et à grand rendement, au service de l'Eglise et de la tradition; toutes choses qui dépassent les ressources du composé humain, Création nouvelle dans l'âme endormie. Elle sort de l'union merveilleusement « émaillée ». « Dans cette sainte oisiveté et ce repos absolu, elle est merveilleusement sustentée³⁸ ». « Le Verbe est venu en moi (je suis insensé de dire ces choses) et il est venu plusieurs fois... Vous me demandez comment j'ai pu connaître sa présence... Il ne fait pas sentir sa venue par des signes extérieurs..., ce n'est pas à ses mouvements, ce n'est pas par mes sens que je reconnais sa présence, c'est au mouvement de mon cœur. A l'horreur du péché je reconnais la puissance de sa grâce, en découvrant et détestant mes fautes cachées, la profondeur de sa sagesse, en réformant ma vie, sa bonté, au renouvellement intérieur qui en est le fruit, sa beauté... »³⁹.

Mais avant la conscience de ces effets, abstraction faite de la vertu⁴⁰ qui suit l'Extase ou de la suavité qui peut l'accompagner, la certitude n'est pas moins pleine et moins

36. Château, V, I; VI, II. — 37. Château, VI, IV. — 38. Pensées sur le Cantique, VI; Nuit, II, XX. — 39. Saint Bernard, *in* Saudreau, *Etats Mystiques*, 21-22. — 40. Château, V, 1.

vive. Encore une fois, elle est immédiate. C'est un point capital ⁴¹. Elle est même un élément de l'Extase; si la certitude manque, ce n'était pas une union ⁴². Dieu donne à la fois l'union et la certitude ⁴³. D'où vient celle-ci? Comment ce que nous n'avons pas vu peut-il donner à l'âme expérimentée et méfiante pareille sûreté? « Je l'ignore. C'est l'œuvre de Dieu. Tout ce que je sais, c'est que je dis vrai » ⁴⁴ : « Les personnes expérimentées verront que j'ai été exacte » ⁴⁵.

La présence et la ténèbre, la nuit, l'extase, l'union à Dieu dans l'inconscience, l'intuition inconsciente de Dieu, n'est pas le suprême état terrestre.

A lire saint Jean de la Croix, on comprend qu'il ait fallu le défendre d'avoir vu dans la Nuit un état terrestre parfait où une Foi pure, nue, informulée, se confond avec la Ténèbre, où la Ténèbre devient un Dieu sans mode, transcendant au Christianisme, où le mystique inconscient est transformé en ce Dieu d'hérésie.

Dieu sans mode et Nuit ne sont que les noms, l'objectivation du néant psychique auquel doit se résoudre tout sérieux candidat aux opulences de la patrie, auquel Dieu porte l'âme à l'instant où il se donne à elle. La présence livrée à l'âme dans l'inconscience, le Dieu en qui elle est plongée et dont elle est remplie, sans plus le sentir que l'éponge morte ne sent l'eau, est le Dieu personnel et précis que présentent correctement les textes révélés. La Nuit est le seul moyen, et la Ténèbre le seul mode d'union terrestre avec un Dieu que les précisions de la foi représentent mais ne montrent pas, et laissent — pénétrées dans leurs profondeurs — entièrement voilé.

Au ciel, il sera perçu avec plus ou moins de détails; ici-bas, il ne nous donne sa lumière et sa forme que dans l'état que nous appelons Ténèbre; et quand elle se peuple de fulgurations, ce n'est plus Dieu qui apparaît, ce sont des dégradations à forme humaine, des visions et des paroles.

Si on a perdu quelque chose de l'œuvre du saint, ce n'est pas on ne sait quelle hérésie qui viderait Dieu de

41. *Ibid.* — 42. *Ibid.* — 43. *Ibid.* — 44. *Ibid.* et VI, II. — 45. Vie, XXVI.

l'organisme décrit par la foi, ce serait plutôt le retour aux détails des personnes divines, au Christ médiateur et, qui sait ? peut-être à des visions, et à des paroles. Dans le Cantique et la Flamme, quand le sommet terrestre est atteint ou passé, quand l'union avec « le Dieu sans mode » se complète, quand il révèle lui-même « la chose » ⁴⁶ que les messagers balbutiaient ⁴⁷, le Mystique voit l'être aux quatre faces, la roue faite de quatre roues, les charbons brûlant comme des lampes, les roues couvertes d'yeux, les ailes battant avec le bruit des grandes eaux ⁴⁸, l'arbre de vie, la couronne, la pierre blanche où le nom est gravé, l'étoile, le trône, la colombe, les vêtements blancs ⁴⁹.

Ni transformation en Dieu, ni intuition inconsciente d'un Dieu sans mode, la Nuit n'est pas davantage l'état parfait où il faut viser. C'est du provisoire, et l'initiation ténébreuse franchie, « les oublis disparaissent » ⁵⁰.

Mais la raisonnable Thérèse a mis une autre vigueur que le saint poète à dénoncer les vices de l'extase. Pour y parvenir, on pousse le parti pris d'écarter toutes les formes de l'esprit jusqu'à expulser — noire trahison — le Christ lui-même ⁵¹. On dit que l'inconscience de l'extase est un évanouissement à la vue de Dieu, une présence secrète, une mystérieuse infusion de vertus parfaites, et on oublie qu'elle est d'abord une défaillance et l'état le plus indigne d'un esprit. Au-dessus de cette pâmoison dont la présence et le travail de Dieu en nous font la grandeur, s'élève le Mariage spirituel, dans sa paix et sa clarté psychologiques. Là, plus d'extases. Dans une soumission enfin réelle et parfaite à la volonté de Dieu, dans une conscience quasi permanente et pleinement efficace de sa présence, dans une union de volonté équivalente à une perception ⁵² et à une transformation, l'homme naturel refléurit ; l'intelligence, la mémoire, les sensations, l'amour des créatures se déploient dans leur perfection. Du sein de Dieu avec qui il s'est identifié comme et autant qu'il se peut ici-bas,

46. Cantique, XXXVIII. — 47. VII. — 48. Flamme, III, 2. — 49. Cantique, XXXVIII. — 50. Montée, III, I, I. — 51. Vie, XXII; Château, VI, VII. — 52. Au ciel, je le verrai. Mais je ne serai pas plus avec lui qu'ici-bas. Thérèse de l'Enfant Jésus.

l'homme remplit enfin saintement, c'est-à-dire très bien ses fonctions d'homme.

Sans doute, dans cette union prolongée, nous ne distinguons pas toujours entre notre substance et Dieu⁵³; sans doute, l'âme du mariage spirituel croit parfois s'élever à une extase consciente et à la claire vue des trois personnes⁵⁴. Sans doute, mais comment se fait-il qu'elle se contente du sentiment de la présence, pourquoi le rassasiement de l'extase a-t-il disparu et reparaît-il parfois, pourquoi l'âme reconnaît-elle, plus paisiblement et plus nettement que jamais, qu'elle ne verra seulement dans la patrie, pourquoi retrouve-t-elle de tendres désirs de le voir, toucher ou goûter, pourquoi retombe-t-elle parfois dans la douceur de l'union et le martyre de l'absence⁵⁵? C'est parce que le Mariage spirituel n'est ni transformation en Dieu ni perception de Dieu; il est la paix, dans la *certitudo intellectus* et la *securitas affectus*, sans les désordres paralysants de l'extase. Dieu est là, invisible, intangible et silencieux; c'est l'ami dans la nuit. Elle le connaîtra un jour autrement que par la foi et la présence pure, mais sans plus de sûreté, de plénitude et de paix. Ce n'est pas la vision de gloire, ce n'est pas une intuition, c'est infiniment plus décisif et plus immédiat que les incertaines perceptions des sens, et la petite Thérèse a failli dire : « au ciel, je le verrai; je n'aurai rien de plus qu'ici-bas ».

53. Château, IV, II. — 54. VII, I et III. — 55. VII, III.

LES VISIONS — LES LOCUTIONS

CHRONOLOGIE

Sainte Thérèse n'est jamais tentée de se laisser aller à une confusion entre les visions ou locutions et les autres unions mystiques à Dieu. Il y a un abîme entre ces deux mondes. En bas, c'est la présentation d'une créature au fidèle : phrase parlée, croix, bijou, colombe, personnage, saint, confesseur, démon, ange, Notre-Dame, Jésus. En haut, par delà Jésus lui-même, c'est l'union sans forme et sans figure avec l'incrée, la Vérité, la Déité.

Comment songer à confondre ou même à comparer ? Même si l'ignorant ne discernait pas ici une différence substantielle, il en sentirait le choc. L'Union avec l'incrée l'élève à des expériences psychologiques radicalement nouvelles et lui fait découvrir ce qu'il appelle Esprit, Intelligence, Sagesse ; les visions, fussent-elles de Jésus, le laissent à la matière coutumière des sensations, des images, des idées, de l'affectivité et de la raison. En passant des sens et de la raison à l'esprit, et des visions à l'union, il change de terre, d'océan, d'atmosphère, et quand il a connu Dieu dans l'extase, il est tenté de mépriser les visions. Elles le laissent parmi les créatures et les choses de la chute, et même lorsqu'elles se glissent dans l'union, les plus sublimes ne font que matérialiser une vie spirituelle aussi parfaitement ineffable que concrète.

Inférieures à l'expérience directe de Dieu, les visions sont pourtant précieuses. Pour toucher Dieu, il nous faut être élevés au-dessus de la condition humaine et nous ne le sommes que par instants. Retombés à terre, il nous reste la mémoire d'une entrevue avec la divinité, mais ce souvenir est vide. Il n'y avait rien là-haut pour les sens, l'imagination et la raison. Nous pouvons au contraire avoir des visions tout en restant hommes ; elles mettent en jeu nos facultés de tous les jours et elles sont leur plus haut exercice. Dans l'union, nous saisissons Dieu grâce à l'infusion

momentanée de dons supra-humains, et il ne nous en reste que le souvenir — émerveillé et sans forme d'une chose oubliée. Dans les visions, nous nous élevons aussi près de Dieu que nous le permettent nos propres facultés, nous en gardons un souvenir précis et communicable, elles entrent, magnifiques, dans la trame de notre vie, et n'en troublent pas le dessin.

Après le jour tardif de leur début, les visions vont être innombrables et s'entrelacer sans trêve avec les Unions.

Le cours et le rythme des unions nous seront donnés, mais avec bien peu de détails et de dates, leur ineffabilité interdisant ce genre de précisions. Nous serons un peu mieux renseignés sur les visions et locutions, pas beaucoup mieux : leur multitude a rapidement blasé la sainte; elle ne veut pas se fatiguer et nous fatiguer à les citer; et même quand la Trinité se montre ou parle, Thérèse juge inutile de tout nous rapporter ¹.

L'enfant, l'adolescente, l'écolière du couvent des Augustines ne savent rien de ces choses. L'enfant, fort pieuse, veut s'isoler dans un ermitage et tente une fugue apostolique chez les Maures. L'adolescente adore le monde, qui le lui rend bien. La couventine de quinze ans se met sérieusement au travail, prie, lit, médite, constate que la vie religieuse est, tout compte fait, la meilleure, combat les répugnances intérieures, les obstacles extérieurs et les attraites d'un monde indulgent, en triomphe péniblement, et se jette au Carmel.

La prise d'habit, la profession ont lieu : rien de mystique n'apparaît, car on ne peut appeler ainsi la joie d'être à Dieu, une dévotion ailée, les premières larmes à la pensée du calvaire. Elle s'occupe de la passion, pense aux mystères « sans songer le moins du monde à rien de surnaturel », s'applique à la considération des œuvres de Dieu, des vérités, de la fugacité du créé, consacre à ces réflexions certains moments de la journée, et ne pense pas à désirer quelque chose de plus ². Elle a vingt ans.

Vient la grande maladie de 1535-1540. Au plus grave, en avril 1536, elle sera comme morte pendant plusieurs jours, puis, peu à peu, elle guérira (ses paralysies les der-

1. Vie, 26, 27, 31, 34, 39. Relation 13. — 2. Relation 53

nières), gardant pour toujours toutes sortes de misères. C'est pendant la première année, chez sa pieuse sœur, après la lecture du « troisième abécédaire » de François de Osuna, qu'apparaît la première récompense de sa piété, de sa ferveur et de sa patience : de brefs moments de « quiétude », « d'union ». Un sentiment très vif de la présence de Dieu s'éveille, le monde extérieur s'efface presque, les sens suspendent à demi leur travail, l'imagination cesse de jacasser, l'entendement s'étonne, l'amour de Dieu s'exalte, une jouissance inconnue s'épanouit, quelque chose d'indicible passe. Cela dure quelques instants, et la vie ordinaire recommence, enrichie de vertus plus fermes et d'un plus solide mépris des choses de ce monde et des sens³.

Il n'y a pas encore de visions. Les Bollandistes veulent qu'il y en ait eu au moins une, fort vaste. Pendant la syncope de 1536, elle aurait vu le ciel et l'enfer, sa vie, sa mort, celle de son père, son ordre⁴. Elle n'a pas un mot là-dessus et ne parle que de parfaite inconscience : « Je restai sans connaissance près de quatre jours... le Seigneur permit que je revinsse à moi ». La déjà très sainte fille, assez sainte pour ramener un prêtre d'une maîtresse à Dieu, voit lentement traîner la maladie, et les années passer, dans les exercices d'une piété exacte, parfois tendue et toujours patiente, mais sans visions, et sans qu'il soit nettement question du retour des premières faveurs mystiques.

Elle guérit enfin, et voilà qu'elle abandonne le plus haut de ses pieux travaux : l'oraison — ce tendre et lent colloque avec Dieu —. « J'y renonçai un an et demi ou plus »⁵.

Ainsi commence, pour de longues années, dix-huit ans peut-être, le vain effort pour concilier la perfection religieuse avec des plaisirs mondains, les causeurs, par exemple, qu'attire cette femme charmante. Il y a bien des délices mystiques dans cette longue infidélité, mais Thérèse ne les précise pas. Une vision, la première, isolée et stérile, en accidente le début, et une locution, décisive, inaugurale, y met fin pour jamais.

Sœur Thérèse ne fait plus oraison et reçoit des amis. L'un d'eux est au parloir. « Dieu jeta une lumière dans mes ténèbres. N.-S. m'apparut, le visage sévère et triste,

3. Vie, IV, X. — 4. Hist., I, 72. — 5. Vie, XIX.

me témoignant par là combien il était mécontent de ma conduite... Après plus de vingt-six ans écoulés, il me semble encore l'avoir devant les yeux. La frayeur me saisit; je ne voulais plus recevoir ce visiteur » ⁶.

On croit qu'elle avait vu le Christ à la colonne, infiniment complexe et précis, avec un lambeau de chair pendant à un bras, tel qu'elle l'aurait fait peindre plus tard, plus ou moins miraculeusement. « Je le vis des yeux de l'âme. Il me fut extrêmement préjudiciable d'ignorer que l'on pût voir quelque chose autrement que des yeux du corps ». C'était une vision imaginative.

Cette précision ne va plus nous quitter. Sainte Thérèse aura des visions innombrables, le Christ lui montre peu à peu toute sa sainte humanité, il met les mains de sa fille à la plaie de son côté, il s'assied près d'elle, il s'étend dans ses bras, il remplit sa bouche et l'inonde de son sang précieux et chaud. Elle verra des colombes, des manteaux blancs, des colliers de pierres fines, une bague d'améthyste, le bois de son crucifix sera remplacé pour ses yeux par des pierreries, N.-D. vivante se substituera à la statue de la Vierge. Rien de tout cela ne sera vu des yeux du corps mais des yeux de l'âme, par vision imaginaire. Toujours des images, jamais des visions sensorielles. Nous aurons à voir si le langage de la sainte et le nôtre sont bien concordants sur ce point.

Venue pour la première fois concurrencer le monde, la face du Christ ne la ramena pas à l'oraison. Les avertissements d'une pieuse amie furent importuns. Et un singulier petit spectacle n'eut pas plus de succès : elle était au parloir avec des amis lorsque entra... un crapaud énorme et rapide qui stupéfia tout le monde. « Ce ne fut pas sans mystère » ; mais il n'en sortit que de l'inquiétude.

À la mort de son père, le Père Vincent Baron la rend enfin à l'oraison et elle n'abandonnera plus le merveilleux exercice. Pendant des années, qu'elle sera fastidieuse, cette silencieuse mise en présence de Dieu, des mystères et du Christ, sans penser, sans rêver non plus ! Thérèse y sera fidèle et va lentement cheminer vers la perfection, encou-

ragée de temps en temps par de délicieuses unions, espacées, sans rien voir ni entendre.

Vient 1555 : quarante ans. Un jour, entrant dans son oratoire, elle se trouve en présence d'un *ecce homo* qu'on a rangé là en prévision d'une fête. Choc subit, bouleversement, effusion aux pieds du Seigneur, prière à sainte Madeleine : « Mes larmes ne sont pas à dédaigner. Je ne me lèverai pas que je ne sois exaucée ». Bientôt après, à la lecture d'une page de saint Augustin, « quand il entend la voix dans le jardin », la grande émotion renaît ; c'est comme si elle entendait cette voix.

Après ces jours, les progrès sont rapides, les unions plus fréquentes et plus hautes ; mais la perfection est loin. La terrible tentation : abandonner l'oraison, reparait quelquefois, difficile à repousser ; la rupture avec le monde n'est pas faite, les amis sont reçus avec plaisir. Ils ne le sont pas toujours. Il y a de ferventes périodes, et Dieu inonde alors sa fille de telles suavités que sœur Thérèse, ses compagnes et ses directeurs ne peuvent plus ignorer qu'ils sont devant des choses surnaturelles. En toute occasion, en tout lieu, dans l'oraison surtout, l'extraordinaire éclate.

Le corps s'effondre ou se fige, les sens, l'imagination et l'entendement sont presque ou tout à fait suspendus, l'amour spirituel sans objet figuré coule comme un fleuve, des délices inouïes, qui détachent pour jamais des plaisirs sensibles connus ou rêvés, s'épanchent et font parfois jouir le corps à sa manière. Dieu est alors en elle et la travaille ; et quand le feu, quand l'ouragan la laissera, l'extatique sera rendue à la terre, se trouvera « émaillée de vertus », élevée sur un nouveau sommet de la perfection.

Epouvantée et ravie, elle recourt à ses amis. Qu'ils lui disent si c'est bien Dieu. Ils s'effarent, s'efforcent, et demandent des précisions. Elle lit l'Ascension de la montagne, de Bernardin de Laredo, et tâche de se raconter. Gaspard Daza et François de Salcedo jugent : c'est le démon ; et de Salcedo ne sera jamais tout à fait rassuré.

Le jésuite Jean de Padranos est enfin appelé. Il comprend, approuve et réconforte, et deux mois après, François de Borgia, un saint, affirme que l'esprit de Dieu est en Thérèse. Qu'elle résiste — pas plus qu'il ne convient —

aux extases, qu'elle évite comme le feu de les chercher, qu'elle appuie plus franchement que jusqu'ici sur la mortification, qu'elle commence son oraison par une scène de la Passion et, ajoutent les biographes, qu'elle fasse les Exercices.

Quelques mois passent. Les grâces se multiplient, mais la perfection est loin, la mortification pénible, les amitiés mondaines tenaces. Jean de Padranos n'est plus là, mais une amie découvre le jeune et déjà saint jésuite Balthazar Alvarez. Doux et prudent, il la prépare à la rupture des derniers liens. Qu'elle recommande l'affaire à Dieu, sans oublier l'appel du *Veni Creator*. Elle le fait et, « un jour », après une oraison « considérable », elle commence l'hymne.

C'est à cet instant que surviennent le premier grand ravissement et la première parole. Avant qu'elle perde toute conscience en Dieu, ou au sortir de l'aveuglante lumière de l'extase, nous ne savons, N.-S. lui a parlé. Un abîme est franchi; des mots que l'âme inspirée mettait imaginairement dans la bouche de N.-S., des dialogues qu'elle se plaisait à rêver, elle passe d'un bond dans un monde nouveau : en silence, elle écoute le Christ. « *Je ne veux plus que tu converses avec les hommes, mais avec les anges* »⁷.

Aussitôt, la servante est transformée, les derniers liens avec le monde se rompent pour jamais.

Comme la vision de 1541, la parole de 1558 a été adressée au plus intime de l'âme. Les oreilles du corps n'en ont rien su; elles ne sauront jamais rien des mots et des discours de N.-S. Les locutions comme les visions seront toujours imaginaires, jamais sensorielles. Nous y reviendrons.

« Je ne veux plus... » était-elle la première locution ? Non, mais la première (?) est encore moins datée. Cinq chapitres avant la mention de l'ordre de rompre, elle révèle que N.-S. lui a dit : « *Sers-moi et ne t'occupe pas d'autre chose* »⁸. Ce jour-là, elle méditait le *Justus es Domine*, et se demandait : pourquoi tant de faveurs à moi, pécheresse, et rien à tant de saintes filles ? C'est alors qu'il a parlé.

7. 1558, Vie, XXIV. — 8. *Ibid.*, XIX.

Elle souffrait d'une cruelle tentation : l'abandon de l'oraison, et « Vincent Baron me tira de ce rêve ». Faut-il placer la première locution en 1541 ou même avant, et, comme la première vision, à près de vingt ans de la deuxième ? Il ne le semble pas. Quand sainte Thérèse dit un mot de chronologie (Relation 53, par exemple, et Vie, XXV) elle ne place en deçà du « Je ne veux pas... », ou de la prière à l'ecce homo, avant 1558 ou 1555, que la vision isolée et inefficace du Christ triste et sévère.

Tout près de nous, Madeleine Semert, convertie et mystique, a passé ainsi des années sans revoir le Christ. Il est apparu un soir, bien avant la conversion parfaite, en 1911 ; et malgré les désirs, ne s'est de nouveau montré qu'en 1918.

Pour Thérèse, une période exquise et terrible commence. Les ravissements se font sans cesse plus fréquents et plus intenses, elle gravit à grands pas le chemin de la Sainteté, et tous s'inquiètent, les vrais amis comme les jaloux. C'est l'épreuve la plus cruelle : la contradiction des gens de bien. Ils font tant, ils répètent si bien : « c'est le démon », « Thérèse fait scandale », « rappelez-vous Madeleine de la Croix », que Balthazar lui-même paraît cesser de la soutenir. Qu'elle résiste, communie moins souvent, se distraie. Elle sort brisée de l'église où on lui a signifié les conclusions d'une commission de saints hommes, et elle tombe au pied du crucifix de son oratoire. « Cinq ou six heures », elle reste « incapable de prier ou de lire, dans le trouble et la désolation ». Et N.-S. parle : « *N'aie pas peur, ma fille, c'est moi, je ne t'abandonnerai pas. Ne crains rien* ». « Et voici qu'à ces seules paroles le calme se fait en moi, la joie et la lumière. Je suis forte. Mon âme est transformée. Prête à soutenir contre tous que c'est Dieu »⁹.

Le flot continu des grâces, la certitude et la sainteté n'empêchent pas la persécution ; et parmi les « Consolations » qui l'ont jalonnée, il faut signaler avec Thérèse quelques paroles divines sur la conduite à tenir vis-à-vis des confesseurs. Faut-il quitter Balthazar Alvarez ? Doit-elle lui celer les grâces ? Que faire quand le confesseur et

9. Vie, XXV.

le Christ se contredisent? N.-S. prononce : quand elle pense à quitter Alvarez, une réprimande de Jésus la brise. Quand on lui conseille de tout garder pour elle, il lui est dit « que ce prêtre m'avait très mal conseillée; je ne devais cacher quoi que ce fût à celui qui me conduisait » ¹⁰. Lorsqu'il y aura contradiction entre un ordre du Christ et l'ordre du directeur, « c'est à ce dernier que le divin maître me disait d'obéir. Sa majesté le ferait ensuite changer de sentiment ».

Un dernier coup, très douloureux. Beaucoup de bons livres écrits en espagnol sont interdits. La voilà privée de chers compagnons. N.-S. dit alors une chose étrange : « Ne t'afflige pas. *Je te donnerai un livre vivant* » ¹¹.

C'est l'annonce, sybilline et incomprise, de la vision du 29 juin 1558 ¹².

Seigneur, demande-t-elle depuis deux ans, faites connaître la vérité ou conduisez-moi par une autre voie. Ne me parlez plus, refusez-moi les unions, laissez-moi aux sévères sûretés de l'ascétisme. Mais les grâces et les persécutions pleuvent, et N.-S. apparaît, le jour de la fête de saint Pierre, pendant l'oraison, à droite, plus clair et plus certain que le soleil. Un mois, il ne la quittera pas.

C'est la première vision intellectuelle. On l'appelle ainsi, dit la sainte, je ne sais pourquoi. Dans les visions imaginatives, les yeux du corps ne voient rien. Ici, rien non plus pour les yeux de l'âme, pour l'imagination. Et pourtant, rien n'est plus sûr, plus certain, plus clair et plus distinct, plus immédiat que cette perception; un abîme la sépare du dévot sentiment, doux ou angoissant, de la présence de Dieu, de la rapide inférence, née de notre émotion; c'est Jésus présent.

Le 29 juin, s'est donc inauguré un mode de vision : le plus haut, le plus sûr. Libérée des matérialités sensorielles et des mirages de l'imagination, la « vision » frappe directement l'intelligence. On tenterait vainement de s'exprimer d'autre façon : on voit J.-C., fils de la Vierge.

Mais les grâces diffèrent autant dans leur substance que dans leur intensité; et ce Christ pendant qu'elle le voit d'une « vision » « intellectuelle », lui montre un jour ses

maines : « Leur beauté était merveilleuse... ma frayeur fut très vive... Il avait égard à ma faiblesse... il se révélait peu à peu... Je vis bientôt son divin visage ». Et, le 29 janvier 1559, jour de la fête de saint Paul, pendant la messe, la sainte humanité tout entière parut, « telle qu'on la représente après la résurrection »¹³.

Comme les locutions, comme la vieille vision de 1540, c'est à l'âme que se montre Jésus. Il n'y a rien là pour les yeux du corps et, de ses yeux de chair, Thérèse ne verra rien, jamais.

Le regard et la bouche doux ou sévères, dans un mystère joyeux ou douloureux, toujours dans son corps glorifié, précis ou incertain, mais apparition toujours « vivante », Jésus comble la sainte de ses visites; et les serviteurs de Dieu ne cessent de la tourmenter. Très manifestement, c'est le démon, décide un remplaçant de Balthazar Alvarez; il faut le chasser avec mépris.

Elle le fit, un peu. Un jour qu'elle Lui opposait la croix de bois de son chapelet, Il la lui prit et la lui rendit croix de pierreries. « Sur ces quatre grandes pierres, plus belles sans comparaison que des diamants, se trouvaient admirablement représentées les cinq plaies de N.-S. Il me dit que désormais je verrais la croix ainsi, ce qui s'est vérifié : à partir de ce jour, je ne vis plus le bois dont elle était faite, mais seulement les pierres. A la vérité, j'étais seule à les apercevoir »¹⁴.

Partout, en oraison, à la messe, au travail, en conversation, dans l'hostie, le Seigneur lui apparaît en vision imaginative ou intellectuelle, lui parle, la plonge dans une extase pleine de délices et d'inconscient amour, d'où elle sort plus forte, plus dévote et plus sainte. Dans les intervalles ou même pendant ces grâces délicieuses, s'élèvent des transports d'amour et de désir vers la possession réelle, céleste, du Dieu en trois personnes. Souffrances, absence, soif de Dieu, c'est, quand le corps s'effondre et quand la douleur finit par éteindre la conscience, c'est l'extase de douleur.

C'est peut-être cela que va figurer, le 27 août 1559, la célèbre transverbération : Petit et beau, le séraphin appa-

13. XXVIII. — 14. Vie, XXIX.

raît à gauche, le visage enflammé, et tient une lance d'or à pointe de fer terminée par du feu. Il la lui plonge dans les entrailles à travers le cœur ¹⁵.

Rien de corporel là-dedans, tout est spirituel, bien que le corps « y participe beaucoup »; et, plusieurs fois, la flèche d'or, imaginaire mais non métaphorique, revient figurer l'infusion d'amour et de vertus, apport essentiel aux extases où Dieu est senti absent. Elle rencontre saint Pierre d'Alcantara et, pour la première fois, est comprise d'expérience. Il apaise la persécution des gens de bien, et de Salcedo reste seul à douter.

Elle n'est pas sauvée. Elle ne va pas paisiblement ou frénétiquement voler vers le sommet de la perfection, à travers les unions où Dieu se fait presque percevoir, les précieuses et chères extases de douleur, les visions et locutions intellectuelles et imaginatives où parle et se montre la très sainte humanité. Un mal déjà ressenti éclate dans toute sa force : les sécheresses, les psychasthénies où s'éteignent extases, visions, paroles, douleurs d'amour et de désir, émotion, tendresse, piété, souvenir même des grâces et de Dieu, dans une affreuse grisaille de fatigue, d'indifférence, de doute et de morne mentisme. L'enfer s'en mêle. Le démon apparaît, sa bouche est épouvantable ¹⁶, sa voix est terrible. Un affreux petit nègre grince des dents, des multitudes de démons se pressent, elle en voit se disputer un mort dans la fosse où on le descend; elle en verra, encadrer de leurs cornes le cou d'un prêtre indigne, pendant qu'il lui présente l'hostie, où apparaît Jésus ¹⁷.

Elle expérimente enfin l'enfer; son âme l'éprouve, au fond d'un cul-de-sac fangeux, comprimée dans une niche, dans une atmosphère et une cœnesthésie de flammes ténébreuses.

Mais les sécheresses, les psychasthénies, les visions infernales, les tentations, les épreuves extérieures, loin d'empêcher les visions et les extases de joie ou de douleur, y trouvent leur incessant et constant remède.

La plus cruelle psychasthénie se mue en héroïsme rieur lorsque parle celui qui apaise les tempêtes : c'est moi, je suis là, ne crains rien.

15. XXIX. — 16. Vie, XXXI. — 17. Vie XXXVIII.

Des mois passent ainsi. Quelque chose de la gloire des âmes élues lui est montré, et le 16 juillet 1560, une nouvelle phase commence.

Que faire pour Dieu qui la comble ? Que faire surtout dans ce couvent de l'Incarnation, dans ce Carmel où les facilités de la règle mitigée menacent et interdisent la perfection ?

Marie de Ocampo apporte un jour une proposition sensationnelle : fonder un monastère, quitter l'Incarnation, trouver une règle plus pure. On s'échauffe mais on hésite. On convient de recommander la chose à Dieu et, « un jour, après la communion, N.-S. me donna l'ordre exprès de travailler de toutes mes forces à cette affaire, me disant, avec de grandes promesses, que le monastère s'établirait et qu'il lui procurerait beaucoup de gloire. Il devait être dédié à saint Joseph. Ce saint nous garderait à une porte, N.-D. à l'autre, et lui-même se tiendrait au milieu de nous. Ce monastère serait une étoile qui répandrait un vif éclat. Si relâchés que fussent les ordres religieux, je ne devais pas croire que Dieu en tirât peu de services. Que deviendrait le monde sans les religieux ? Enfin, il voulait que je fisse connaître à mon confesseur ce qui m'était enjoint, en lui disant qu'il le priait de ne pas s'y opposer et de ne point m'empêcher d'en venir à l'exécution »¹⁸.

C'est un ordre formel. Elle hésite pourtant. Il revient plusieurs fois à la charge et il faut obéir. Le confesseur, le provincial approuvent, et... tout Avila crie à l'extravagance. « *Tu verras par là ce que souffrent les fondateurs. Tu subiras des persécutions plus nombreuses que tu ne peux l'imaginer. Ne te mets pas en peine* »¹⁹.

La voilà raffermie. Mais confesseur et provincial se sont ressaisis de leur côté et l'invitent à se tenir tranquille. Alvarez lui écrit même assez lourdement sur le scandale qu'elle a causé par ses rêveries insensées. Dieu lui accorde la force d'obéir sans réserve, avec contentement et satisfaction. Mais la vieille angoisse se rallume. Toute son oraison n'est-elle donc que chimère, enfer, imagination,

18. Vie, XXXII. — 19. *Ibid.*

mélancolie, maladie ? Et, cependant, la certitude survit, étouffée, que son dessein s'accomplira.

Naturellement, N.-S. rassure et confirme. « Loin d'avoir offensé Dieu en cette affaire, je m'étais rendue très agréable à ses yeux ; je devais néanmoins, ainsi que me l'ordonnait mon confesseur, garder pour un temps le silence ; le moment de reprendre ce projet viendrait ensuite » ²⁰. La chère extase de douleur, les ravissements délicieux pullulent, tant et si bien que le Père Ibanez, un fidèle actif de l'affaire, ébloui par la sainte, s'enferme dans un monastère.

Le projet s'estompe. La certitude reste, mais de plus en plus fragile et secrète, même pour Thérèse. Elle s'attriste, et le Seigneur lui disant : « *Cette peine finira bientôt* » ²¹, elle compte sur la mort. C'est l'annonce de l'arrivée d'un nouveau recteur des Jésuites, le P. Gaspard de Salazar.

Ils se voient et un instinct surnaturel les donne l'un à l'autre. De Salazar rend à Alvarez la liberté de soutenir et encourager Thérèse. On laisse agir l'Esprit et, après ces cinq ou six mois de silence, l'ordre de reprendre l'affaire arrive. « N.-S. me dit de présenter à mon confesseur et au recteur diverses raisons et considérations qui devaient les dissuader de mettre obstacle » ²². Ils n'osent la détourner, mais ils voient comme elle les difficultés ; et « nous convînmes d'agir dans le plus grand secret », à l'insu de la supérieure et du provincial. Leur en parler eût été tout perdre.

L'entreprise se poursuit. Saint Joseph assure que l'argent ne manquera pas et elle passe un gros marché sans un denier ²³. Elle trouve la maison trop petite, impossible ; et N.-S. s'exclame : « *Je t'ai déjà dit d'entrer comme tu pourrais* » ²⁴. Sainte Claire, le 12 août 1561, lui promet son assistance. Les biographes citent d'autres apparitions et des miracles, dont la résurrection d'un enfant. La sainte n'en dit mot. Contentons-nous de ce que dit la sainte, même si l'humilité seule fait son silence.

Le jour de l'Assomption, toujours en 1561, pendant la messe, un ravissement l'oblige à s'asseoir ; elle ne peut même pas voir l'élévation de l'hostie. Mais elle se sent

20. Vie, XXXIII. — 21. *Ibid.* — 22. *Ibid.* — 23. *Ibid.* — 24. *Ibid.*

couverte d'un éblouissant manteau blanc. Par qui ? Elle va le voir : N.-D. lui apparaît, adolescente, imprécise mais ravissante. Elle est à sa droite. Saint Joseph, en vision intellectuelle, est à sa gauche. N.-D. lui met au cou un collier d'or garni d'une croix de pierreries, or et pierres célestes. N.-D. parle et dit : « que je lui faisais grand plaisir par ma dévotion au glorieux saint Joseph. Mon dessein concernant le monastère s'exécuterait. N.-S., saint Joseph et elle-même y seraient très bien servis. Je ne devais redouter aucun relâchement bien que je me misse sous une juridiction qui n'était pas de mon goût, parce que son Époux et Elle nous garderaient toujours. Déjà d'ailleurs son fils nous avait promis d'habiter au milieu de nous. Enfin, comme gage de la vérité de ses promesses, elle me donnait ce joyau »²⁵. Ils la quittent et elle croit les voir s'élever avec une multitude d'anges.

Seule, mais dans une paix profonde, elle repasse tout cela. Elle confronte la révélation de la Vierge avec celle du Sauveur, retient leur recommandation, — contraire à ses vœux — de soumettre le monastère à l'Ordinaire et non aux Carmes²⁶, et, conformément aux indications détaillées de N.-S., organise la correspondance avec Rome.

L'inconscience des extases s'approfondit, les visions, locutions, révélation et ordres particuliers se précisent et se compliquent.

Mais les gens au courant sont déjà nombreux. Si le Provincial savait ! A ce moment délicat, l'illustre Louise de la Cerda fait ordonner à la chétive carmélite de venir assister son deuil de veuve en son palais de Tolède. Quoi ? partir en un pareil moment ? Un ravissement intervient et N.-S. ordonne le départ : quelles que soient les objections, il convient qu'elle soit absente jusqu'à la fin des négociations avec Rome. Elle n'a rien à craindre, Il l'assistera là-bas²⁷. Les amis sont troublés, Ils ne savent pas.

A Tolède, elle a de hautes visions et des révélation, prophétiques, jusqu'à cinq ans à l'avance. Elle ose demander

25. *Ibid.* — 26. Pas un mot là-dessus avant la vision. Tout fait d'ailleurs supposer que malgré sa « répugnance à se soustraire à la juridiction de l'ordre », elle n'attendait que le commandement de N.-S. pour se résoudre à cette libération. — 27. Vie, XXXIV.

à Dieu si elle est en état de Grâce, et Il dit : Oui, ses faveurs et ses sentiments sont incompatibles avec le péché mortel. Elle a une grande affection pour le Père Garcia de Toledo, et Dieu accorde de nombreuses visions concernant les progrès spirituels de son ami ²⁸.

Mais fonder est la grande affaire. Marie de Jésus, qui ne sait pas même lire, et qui fonde de son côté, héroïquement, lui précise que la règle primitive prescrit de fonder sans revenus. C'est la Pauvreté ! Elle s'attache à cette idée. On la désapprouve, mais elle ose dire au Père Ibanez, qu'avec toute sa science et toute sa théologie, il est infidèle à N.-S. pauvre entre les pauvres. Et N.-S. la soutient : qu'elle fonde sans revenus. C'est la volonté du Père et la sienne. Il l'aidera. Les revenus font la confusion. Ses serviteurs ne manqueront pas du nécessaire. Elle obéit, et Dieu change le cœur du Père Ibanez ²⁹.

Le séjour à Tolède va finir : le Provincial autorise le retour à l'Incarnation. Pourvu que ce ne soit point pour être élue prieure ! Pourvu qu'elle puisse rester à Tolède pendant cette élection ! Mais N.-S. : « *Tu désires une croix ? Une croix t'attend. Sûre de mon secours, pars sans délai* » ³⁰. Pas de doute : c'est le Priorat. Malgré N.-S., elle temporise... il fait bien chaud. Mais son trouble est grand. Quelle imperfection est la sienne ! L'oraison se dessèche. Elle part ; pacifiée et heureuse, « *trouvant joie et consolation dans le sacrifice même qui coûtait tant à son cœur* » ³¹.

Elle arrive, et trouve à Avila le bref qui autorise. On presse les ouvriers, on protège le secret, on se hâte, et le 24 juillet 1562, le Saint Sacrement est placé. Joie, mais pas de ravissements, pas de visions ; après la messe, un accès de psychasthénie : elle a été désobéissante, dissimulée. Comment soutenir les rigueurs de la règle ? Comment maintenir l'entente entre les nouvelles sœurs ? Et toutes les lumières du passé sont oubliées. Encore quelques heures et le courage se réinstalle en elle.

Elle va se reposer dans la victoire et la contemplation. Non pas. Un ordre impérieux la rappelle à l'Incarnation. C'est l'orage. A force d'humilité, de franchise et d'ouver-

28. *Ibid.* — 29. XXXV. — 30. *Ibid.* — 31. *Ibid.*

ture de cœur, elle force l'approbation de ses chefs. Mais toute la ville la condamne. Chapitre, ordres, régidors, cor-regidors veulent la mort du monastère. Il faut recourir au roi, et c'est un procès de six mois. On laissera subsister le couvent... s'il a des revenus. C'est la Pauvreté menacée! Mais Thérèse est lasse, elle va céder; mais N.-S. revient et lui donne toutes les raisons de rester ferme sur les principes. La même nuit, saint Pierre d'Alcantara, qui vient de mourir, la gourmande³².

Elle peut enfin s'enfermer dans le nouveau cloître, avec ses chères compagnes, et, ce jour-là, contraste avec la nudité du jour de la fondation, N.-S. la couronne, N.-D. abrite la communauté sous un manteau blanc³³. Nous sommes en 1563. Jusqu'en 1567, jusqu'à la période des dix-sept fondations, elle va vivre paisiblement dans « *ce lieu de mes délices* » — c'est le Seigneur qui parle — parmi les oraisons, les visions, les extases, les transports délicieux ou crucifiants, et les préoccupations du priorat, de la réadaptation au réel des règles primitives ressuscitées.

Les visions et les grâces, précises ou ineffables, sont telles que la sainte consent à se charger d'intercessions; elle transmet des demandes de guérison, régulièrement exaucées. Des corps glorieux, qu'elle reconnaît et nomme, sortent à ses côtés du purgatoire et montent au ciel. Une veille de Pentecôte, une colombe — couverte d'écailles — bat des ailes avec bruit au-dessus de sa tête³⁴.

Le Christ fait d'incessantes apparitions, imaginatives ou intellectuelles, passe des heures auprès d'elle et lui révèle des merveilles. A dix ans de distance, il prélude au mariage spirituel de 1572. Il arrache un jour un clou de sa main; un lambeau douloureux de la précieuse chair le suit, et la sainte s'entend promettre que toutes ses prières seront exaucées. « *Tu es mienne et je suis tien* », lui dit-il souvent, dès le temps de la contradiction des gens de bien³⁵.

Les plus hautes visions intellectuelles apparaissent enfin, tantôt symboliques, tantôt directes, au seuil ou à l'issue de profonds ravissements. Dieu est un diamant, plus grand que le monde, et tout s'y réfléchit : ainsi lui est montré — par

32. Vie, XXXVI. — 33. *Ibid.* — 34. XXXVIII. — 35. XXXIX.

figure —, que tout est en Dieu, que nous faisons nos scélératesses en lui, qu'un seul péché comporte l'enfer, et que la miséricorde est infinie. Ce diamant symbolique est une de ces images dont la simplicité et la richesse la remplissent de stupeur, et qui contiennent plus qu'elles ne montrent. Si Jacob n'avait vu qu'une échelle, même gravie par des anges, et si Moïse n'avait vu qu'un buisson en flammes, même incombustible, ils ne se seraient pas consacrés pour cela à une vie forcenée. Une autre fois, le Tout est en Dieu est compris directement, sans figure. Elle « voit » comment tout est en Dieu, « Sans rien voir ». « J'ai dû voir, puisque j'en parle. Mais qu'ai-je vu ? Je ne sais, tant sont subtiles ces visions sans images... Sans images ? Non sans doute, mais les puissances étaient ravies et ne peuvent reconstituer ce qu'elles ont vu » ³⁶.

Dans des ravissements, en vision intellectuelle, ineffable et concrète, la Trinité s'annonce enfin ou apparaît. Trois fois, elle voit J.-C. dans le sein du Père, sans rien voir. Un jour de tempête, à l'église, après la communion, dans un ravissement, les cieux s'ouvrent. Elle voit un trône. Au-dessus de ce trône, un autre trône, soutenu par les animaux évangéliques. Une multitude d'anges. « Comment ce trône était fait, et qui y siégeait, c'est ce qui ne me fut pas montré ». Elle comprit, « par une connaissance qui ne se peut rendre », « et qu'il faut avoir éprouvée » que c'était Dieu. « Il me fut dit — par qui ? Je l'ignore — que mon pouvoir se bornait à comprendre que c'était incompréhensible »... Cette béatitude avait duré dix heures ³⁷. Un jour enfin, inondée de délices, elle fut en présence de la Vérité. « Je ne saurais dire comment la chose se passa, car je ne vis rien. J'entendis les paroles suivantes, sans savoir qui les proférait, mais comprenant très bien qu'elles venaient de la Vérité même : *Ce que je fais pour toi en ce moment n'est pas peu de chose... Tous les maux viennent de ce qu'on n'a pas une parfaite connaissance des vérités de l'Ecriture. Et cependant, pas un tilde ne manquera de s'accomplir... Sais-tu ce que c'est que m'aimer ? C'est comprendre que tout ce qui ne m'est pas agréable n'est que mensonge. Cette*

vérité, tu ne l'entends pas à présent. Elle te sera dévoilée par le profit qu'en retirera ton âme... J'ignore ce qui se passa, car je ne vis rien... Avec ou sans paroles, je connus, au sujet de cette Vérité d'admirables vérités que n'auraient pu m'enseigner bien des docteurs. Non, jamais ils n'auraient été capables de les imprimer si vivement en moi et de me montrer dans un tel jour la vanité du monde... Mais ce que j'en dis n'est qu'obscurité auprès de la lumineuse évidence dans laquelle il plut à Dieu de me le découvrir ». Suivent et précèdent, sur la Vérité, quelques pieuses et enfantines révélations ³⁸.

Après cinq douces années à Saint-Joseph d'Avila, les plus douces de sa vie ³⁹, la grande période des fondations va commencer : voyages, négociations, marchés, procès, finances, organisation de communautés de femmes et d'hommes, lutte, parfois féroce, avec les mitigés, défense de la pure règle primitive contre les visiteurs apostoliques et le nonce, inquisition, menaces de prison, dressage des jeunes sœurs. Visions et grands états mystiques continuent, intimement liés aux Fondations ou plus ou moins étrangers à ce grand travail intellectuel et physique.

Le Père Maldonado parle des millions d'âmes qui se perdent. Que faire ? Elle est pleine de zèle et l'oraison la rend capable de grands efforts. Comment employer cette ardeur ?

Un soir, N.-S. apparaît, « de la manière accoutumée ». « *Attends un peu, ma fille, et tu verras de grandes choses* » ⁴⁰. Elle ne comprend pas. Six mois passent. Pour la première fois, un général de l'ordre, le Père Rubeo, vient en Espagne. Ravi du retour à la règle primitive dont Saint-Joseph d'Avila est le touchant exemple, il donne à Thérèse d'amples patentes autorisant les fondations, sans qu'elle ait rien demandé, sans qu'elle ait « ouvert les voies » ⁴¹.

Elle commence, en 1567. Au milieu des fatigues et des angoisses, elle crée Médina del Campo, « fondation mira-

38. XL. — 39. Fondations, I. — 40. *Ibid.*. — 41. *Ibid.*, II.

culeuse », dira plus tard le Christ ⁴². Aucune vision ou locution n'est rapportée.

La fondation de Malagon, avec revenus — dérogation au principe —, est également silencieuse. Quelque temps après, dans le repos du nouveau monastère, « j'appris de la bouche de N.-S. qu'il y serait bien servi » ⁴³.

Deux mois passent; elle fonde Valladolid, à la hâte, car l'âme du donateur est en danger. La donation l'a sauvée de l'enfer, mais elle ne sortira du purgatoire qu'après la première messe. Hâte-toi, dit N.-S., elle souffre. Thérèse se hâte et, le jour de la première messe, quand le prêtre s'avance pour lui tendre l'hostie, le donateur apparaît, les mains jointes, la remercie, et monte au ciel ⁴⁴.

Duruelo, le premier monastère d'hommes, est établi le 28 novembre 1568, et Jean de la Croix s'y enferme. Pas une vision, pas une locution.

1569, c'est Tolède. On la critique fort : il y a maintes familles nobles à Tolède, et elle traite avec un marchand ! un certain Ramirez. Elle veut même lui donner le sanctuaire ! Elle hésite d'ailleurs, car une personne de qualité le réclame. Mais N.-S. la reprend « avec suavité » : « *Tu te trompes si tu as égard aux lois du monde. J'ai vécu pauvre et méprisé. Les grands du monde seraient-ils grands devant moi ? Devez-vous, vous autres, être estimés pour votre naissance, ou pour vos vertus ?* » ⁴⁵.

C'est à Tolède qu'elle voit un soir N.-S. au chevet du lit d'une religieuse mourante, « vers le milieu », ouvrant les bras pour la défendre : « *Je protégerai de même toutes tes compagnes. Elles n'ont pas à craindre les tentations à l'heure de la mort* » ⁴⁶.

Deux monastères s'ouvrent à Pastrana en 1569 sans que des visions ou locutions nous soient rapportées. C'est à Tolède, le 17 novembre 1569 ⁴⁷, qu'est rédigé le mystérieux papier : « J'ai passé douze ans sur trente-trois, âge que N.-S. a vécu. Il en manque vingt et un. Ceci a eu lieu à Tolède... Moi pour toi et toi pour moi (Vie, XXXIII). Douze pour moi et ce n'est point par ma volonté qu'elles se sont écoulées ». (Vie XXXIII) ? C'est Gaspard de Salazar,

42. VI. — 43. IX. — 44. X. — 45. Relation V. — 46. Fondations, XV. — 47. Relation IV.

c'est le Seigneur qui la pressait de fonder Saint-Joseph, c'est N.-D., le manteau, le collier, la croix⁴⁸.

C'est le tour de Salamanque et Albe de Tormes (1570-1571). Diverses visions sont éparses. N.-S. la charge de transmettre un avis qu'elle « ne comprend pas ». « *Je t'expliquerai quand il sera temps* »⁴⁹. Elle constate que son âme ne reste pas pure dans les affaires : « *Ma fille, il n'en peut être autrement* »⁵⁰. Pourquoi la suppression des ravissements publics, qu'Il lui a pourtant imposés bien malgré elle ? « *Tu as désormais assez de crédit. Nous avons égard à la faiblesse de ceux qui interprètent avec malignité* »⁵¹. « *Tu désires des souffrances, mais tu les refuses* »⁵². On trouve mauvais que tu fondes, au lieu de me contempler dans le cloître : « *Le profit spirituel ne consiste pas à jouir de moi, mais à faire ma volonté* »⁵³. Ils citent saint Paul sur la retraite où doivent se tenir les femmes : « *Qu'ils lisent le reste de l'Ecriture et voient s'ils pourront me lier les mains* »⁵⁴. Tu envies les pénitences de Catherine de Cordona et tu te plains que l'obéissance ait empêché les grandes choses que tu aurais accomplies : « *Tu vois toutes ses austérités; je préfère ton obéissance* »⁵⁵.

En février 1570, à Malagon, après la communion, N.-S. apparaît « de la manière accoutumée. Pendant que je le considérais, je vis qu'au lieu d'une couronne d'épines, il portait une couronne resplendissante... *Ma Fille, il n'est pas temps de te reposer mais de fonder sans délai... accepte tous ceux qu'on t'offrira... fais en sorte qu'ils aient tous le même gouvernement... que le souci du temporel ne fasse pas perdre la paix intérieure...* Il voulait que l'on eût un soin particulier des malades; la prieure doit les pourvoir du nécessaire, et même de soins délicats. Enfin je devais mettre par écrit la fondation des monastères »⁵⁶.

Elle voit des âmes en grâce ou en péché mortel. Vision intellectuelle inexprimable⁵⁷.

Enfin et surtout, en avril et mai 1571, à Salamanque et à Saint-Joseph d'Avila, c'est le Transpercement et la vision de la Trinité. Elle vient de recevoir l'ordre de prendre la

48. *Supra*. — 49. Relation VII. Elle ne dit pas quel est cet avis. —

50. Relation VIII. — 51. Relation IX. — 52. XI. — 53. XV. — 54. *Ibid*. —

55. XIX. — 56. VI. — 57. XX.

charge de prieure de l'Incarnation d'Avila ; ordre terrible, puisque Thérèse a déserté le couvent de sa jeunesse pour en combattre la règle, lui enlever des religieuses et dresser l'armée des Carmes déchaussés contre les mitigés. Le soir de Pâques, une compagne chante le « Fais-moi bientôt mourir » ; Thérèse s'affaisse dans une extase de douleur, et son tourment dure jusqu'au matin. Elle a alors un ravissement sans image, N.-S. la donne au Père, le Père l'approche de Lui et la tient ainsi un certain temps. Il dit des paroles qu'elle a oubliées. La journée ainsi commencée sera toute en consolations. N.-S. répond à une de ses tristes pensées de la veille sur l'insupportable absence du Père Gratien : les mortels aiment trouver avec qui parler de leurs joies sensibles ; ainsi l'âme, quand quelqu'un la comprend, désire lui dire ses pensées. N.-S. ne la quitte pas ; il lui expose que si les visions imaginatives sont courtes, les visions intellectuelles peuvent être longues et qu'elle ne doit pas y chercher de règles certaines. Après la communion, Il s'assied près d'elle, lui prend les mains, les porte à son côté. Il lui apprend qu'Il n'est plus descendu sur la terre depuis son ascension.

Que de choses dans ce Dimanche de Pâques ! Une extase de douleur, un exposé sur la psychologie des visions, la justification de l'affection pour les amis, des heures d'entretien avec N.-S., le contact « intellectuel » de ses plaies, la nouvelle qu'Il ne descend jamais se montrer, pas même maintenant, un contact avec le Père, l'oubli de Ses paroles ⁵⁸.

La Trinité se montre le 29 mai. Elle priait, distraite, et se plaignait à N.-S. de sa distraction. « Mon âme commença à s'embraser, car je connaissais clairement, ce me semble, que la Sainte Trinité m'était présente par vision intellectuelle. Par une sorte de représentation qui était comme une figure de la vérité et la rendait accessible à ma grossière intelligence, mon âme comprit comment un seul Dieu est en trois personnes. Il me sembla que ces Personnes, que je voyais distinctement en mon âme, me disaient que par une faveur de chacune je constateraï en moi des progrès sur

trois points : la charité, la joie dans les souffrances, et l'embrasement de la charité. Je compris le sens de la parole : les trois personnes habiteront l'âme en grâce... Je ne vois pas de motifs de mentionner certaines paroles qui me furent dites » ⁵⁹. Déjà, plusieurs années avant, à Saint-Joseph, elle avait vu « le Trône » et « la Vérité » ; et quelques mois plus tôt, N.-S. lui avait dit : « *Mon Père prend ses délices en toi et tu es aimée de l'Esprit Saint* » ⁶⁰.

Le moment d'être Prieure du couvent qui l'abhorre approche. Le 10 juillet, à Saint-Joseph d'Avila, elle prie pour son frère en danger : « *O ma fille, ma fille ! Les religieuses de l'Incarnation sont mes sœurs et tu tardes encore !... Prends courage... Ce n'est pas si difficile que tu crois... Ce qui te paraît préjudiciable à tes monastères apportera profit des deux côtés* » ⁶¹. Et l'ardente carmélite déchaussée, que désolait bizarrement la pensée d'être Prieure du grand couvent des mitigés, accepte cette « croix ».

C'est la période de la suave politique, et de la douce conquête d'un couvent violemment hostile, soutenu et prêt à la révolte ouverte. Une de ses plus décisives trouvailles avait été de ne pas s'installer dans la stalle priorale mais d'y placer la statue de N.-D. et de se mettre à ses pieds. Un jour, le 19 janvier 1572, « je vis la Mère de Dieu, avec une multitude d'anges, descendre vers la stalle où est placée sa statue, et l'occuper. Il me semble qu'à ce moment je ne vis plus la statue mais seulement l'auguste souveraine. Elle me parut ressembler un peu au tableau que m'a donné la comtesse, mais je n'eus guère le temps d'en juger, car mes sens furent suspendus. Je vis des anges au-dessus de la corniche et des appuis... La Vierge demeura là... Elle me dit : *Tu as bien fait de me mettre à cette place...* » ⁶².

Le Dimanche des Rameaux, elle entre en extase. « Je ne pouvais avaler l'hostie... Il me sembla que ma bouche s'était réellement remplie de sang, que ma figure et toute ma personne en étaient couvertes, et que ce sang avait la même chaleur qu'au moment où N.-S. le répandait » ⁶³.

La veille, elle regardait un morceau de pain sans avoir la force de le manger. N.-S. le prit, le lui porta à la bouche, et dit : « *Mange, ma fille... J'ai de la peine de te voir souffrir. C'est ce qui te convient maintenant* ».

Un jour, il passe une heure et demie près d'elle et elle rapporte quelques-unes de ses paroles, une page entière : *le mérite ne consiste pas à jouir mais à souffrir, travailler, aimer. Saint Paul n'a goûté qu'une fois les joies célestes et a eu très souvent à souffrir. Vois ma vie, pleine de souffrances. « Quand tu vois ma Mère me tenant dans ses bras, ne pense pas que ses joies fussent sans tourments ; dès qu'elle eut entendu les paroles de Siméon, mon Père l'éclaira sur ce que j'aurais à souffrir... Crois-moi, ma fille, ceux-là reçoivent de mon Père de plus grandes souffrances qui sont le plus aimés de lui ; et ces souffrances sont la mesure de son amour... Vois ces plaies... C'est le chemin de la vérité... »* ⁶⁴.

C'est pendant le priorat, après la conquête des mitigés et avant la reprise des fondations, que se place la cérémonie du Mariage spirituel. Un jour, au milieu de novembre 1572, Jean de la Croix l'ayant mortifiée en lui tendant une hostie divisée, elle entend : *Ne crains pas que rien puisse te séparer de moi. « Il m'apparut alors par vision imaginaire au plus intime de mon âme et, me donnant sa main droite : Regarde ce clou ; c'est la marque que dès ce jour tu seras mon épouse ; jusqu'ici tu ne l'avais pas mérité. Désormais tu auras soin de mon honneur, non seulement parce que je suis ton Créateur, ton Roi et ton Dieu, mais parce que tu es ma véritable épouse. Mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien »* ⁶⁵. C'est le Mariage spirituel, la VII^e Demeure du Château de l'âme (1577), l'état décrit dans la relation de 1581, le détachement des biens et des maux, la soumission parfaite à Sa volonté, l'atténuation des désirs de mort, de souffrance, de pénitences, d'extases, de présences divines, l'exercice de plus en plus parfait des fonctions naturelles, la vision intellectuelle à peu près permanente de la Trinité, la disparition des visions imaginatives, la rareté des extases.

Avant 1572, en 1571⁶⁶, en 1565 ou plus tôt⁶⁷, la paix affective du Mariage spirituel se montre par moments. Entre 1560 et 1565, N.-S. lui apprend qu'elle est en état de grâce⁶⁸ et lui promet d'exaucer toutes ses prières⁶⁹, la Trinité apparaît⁷⁰. En 1571 la vision de la Trinité se répète, se précise et dure jusqu'à un mois. Le Mariage spirituel pourrait donc être antérieur à la cérémonie de 1572.

Par contre, après 1572, on retrouve à maintes reprises les états exclusifs du Mariage spirituel et de la VII^e Demeure. Les sécheresses interrompent souvent la paix; des transports de douleur occupent les Exclamations (1579); en 1575, 1576, 1579, des ravissements sont signalés⁷¹; les grandes relations de 1576⁷² à l'Inquisition ne disent rien du Mariage spirituel; en 1577, elle se plaint à son frère⁷³ de ces ravissements incessants et publics dont Dieu l'avait débarrassée en 1570-1571⁷⁴; plusieurs visions imaginatives surgissent : le Père Gratien, le bocage fleuri, les chœurs de jeunes filles, la Trinité elle-même⁷⁵; l'anneau ne lui est passé au doigt qu'en 1575⁷⁶; dans la VII^e Demeure du Château (1577), elle ne rappelle pas la vision de 1572; ce n'est qu'en 1581, le 8 novembre, qu'elle dit expressément se trouver dans la VII^e Demeure : « dites au Père Rodrigue que je suis parvenue à cet état. J'y jouis d'une joie parfaite »⁷⁷.

Concluons que les états caractéristiques du Mariage spirituel, d'abord isolés et intermittents, ont laborieusement conquis leur synthèse et leur permanence. Un moment très vifs en 1572, ils ne paraissent avoir été sans lacunes et sans éclipses qu'en 1581.

Le priorat se poursuit et, un jour de 1574, à Salamanque, N.-S. ordonne de fonder à Ségovie⁷⁸. C'est la seule fois que des indications humaines antérieures à l'ordre divin ne nous sont pas signalées. Thérèse hésite : les trois ans du priorat ne sont pas achevés et le commissaire apostolique veut que les Fondations restent suspendues. Mais N.-S.

66. XVII. — 67. Vie, XL. — 68. Vie, XXXIV. — 69. Vie, XXXIX. — 70. XXXIX, XL. — 71. Relations XXIX, LIX. — 72. LIII et LIV. — 73. L. de janvier 1577. — 74. Relation IX. — 75. XXIX, XXXIV, LX. — 76. XXVIII. — 77. L. à Marie de St Joseph, prieure de Séville. — 78. Fondations, XXI.

insiste : qu'elle propose la chose au commissaire. Elle écrit et, comme d'autres fois, ne mentionne pas la vision, mais seulement les raisons naturelles de faire cette fondation. Nous apprenons alors que Ségovie et l'évêque de Ségovie l'agrément.

A Véas, l'Epoux, lui confirmant une vieille promesse, lui dit que toutes ses demandes seront exaucées. Ce même jour de 1575, trois ans après le Mariage de 1572, il lui met au doigt l'anneau d'améthyste ⁷⁹. C'est aussi à Véas et en 1575 que son cher Père Gratien lui apparaît à la droite de Jésus, qui unit leurs mains ⁸⁰.

Elle part pour Séville. Voyage épuisant. Elle a la fièvre, et le 27 mai, subira une sorte de léthargie. Le 25, à Ecija, pendant l'heure de la sieste, en prières dans la chapelle, elle se demande que faire pour Dieu, et trouve : s'engager par vœu à l'obéissance au Père Gratien. C'est aux directeurs que l'on doit obéir, mais on ne leur doit pas de confidences sur l'intérieur. Ici, ce sera la privation de toute liberté intérieure et extérieure. Sans doute, le goût de la liberté l'a quittée depuis longtemps; mais il s'agit d'un Vœu perpétuel, et son angoisse est d'autant plus grande qu'elle oublie précisément, en cet instant solennel, son amour pour le Père Gratien, son Elisée. Elle s'exécute, fait le vœu, le détaille, le précise, en spécifie les cas particuliers et les exceptions. Sa joie est immense, elle est délivrée d'elle-même, elle est enfin libre! Aucun rayon mystique ne paraît avoir illuminé cette journée de fièvre ⁸¹. Mais il n'y a pas un mois que N.-S. a mis la main droite de Thérèse dans celle du Père Gratien.

Elle passera plus d'un an à Séville, où elle rédigera les deux grandes relations pour l'Inquisition. « J'ai toujours entendu dire que les démons sont plus tentateurs à Séville qu'ailleurs. J'en fus terriblement harcelée. Jamais je ne me sentis plus pusillanime et plus lâche » ⁸².

Relativement à la fondation de Séville, une seule locution nous est rapportée. Thérèse demande une maison : « *Je vous ai déjà exaucées; laissez-moi faire* » ⁸³.

79. Relation XXVIII. — 80. XXIX. — 81. XXIX et XXX. — 82. Fondations, XXV. — 83. *Ibid.*

Elle reçoit des révélations diverses. Les tentations, loin d'être plus grandes dans le monde, sont pires dans le désert⁸⁴. Elle peut assister son frère : rien n'invite les parfaits à négliger leurs proches⁸⁵. Ses œuvres ne sont rien, mais Dieu les lui impose pour voir sa volonté⁸⁶. La Réforme des Carmes est terriblement combattue mais triomphera⁸⁷. Oublieuse comme est Thérèse des paroles du maître, qu'elle ne manque pas de les écrire⁸⁸. Le cher Père Gratiien lui apparaît ou lui vaut des paroles du Christ : « *C'est mon fils* »⁸⁹; on ne la privera pas de lui : « *ne crains pas* »⁹⁰; « *tout va bien* »⁹¹; « *dis-lui qu'il commence sur-le-champ sans crainte, parce que la victoire est à lui* »⁹². « Mon esprit se trouva, au dedans de lui-même, dans un bocage... Je vis là mon Elisée, nullement noir assurément mais d'une beauté extraordinaire. Il portait une guirlande de pierres précieuses. De nombreuses jeunes filles marchaient devant lui, des rameaux à la main, chantant des cantiques. J'ouvrais en vain les yeux, pour essayer de me distraire. Il me semblait qu'il y avait là une musique d'oiseaux et d'anges... Ces délices durèrent plus d'une heure et demie, sans que je pusse m'en distraire, ce qui ne m'arrive pas dans les autres visions »⁹³.

N.-D. lui tient compagnie plusieurs jours, en vision intellectuelle, à sa gauche⁹⁴.

Le Mariage spirituel est confirmé. N.-S. lui enlève le désir de la mort⁹⁵. « *Prends pour moi nourriture et sommeil* »⁹⁶. « *Que me demandes-tu que je ne fasse ?* »⁹⁷. « *Tu sais l'alliance qui existe entre toi et moi. Cela étant, ce que je possède est à toi; ainsi je te donne toutes les peines et toutes les douleurs que j'ai endurées. Tu peux donc solliciter mon Père comme demandant ce qui t'appartient* »⁹⁸. C'est encore la promesse de Véas, la vieille promesse de 1560.

Pendant l'octave de la Toussaint, elle subit une sécheresse. Il se montre, « dans la partie la plus intérieure de moi-même, comme du côté du cœur, par vision intellectuelle, et il me dit : *Je suis ici, mais je veux que tu voies*

84. Relation XXXIV. — 85. XXXV. — 86. LI. — 87. XLVIII. — 88. LII. — 89. XXXII. — 90. XXXVIII. — 91. XLVI. — 92. XLV. — 93. XXXIV. — 94. XXXVII. — 95. XXXV. — 96. XLII. — 97. XLV. — 98. L.

le peu dont tu es capable sans moi ». Cette vision dura plus d'un mois. « Le même soir, à matines, il se plaça entre mes bras de la manière que les peintres le peignent dans la V^e Douleur. Ce fut par une vision intellectuelle, mais si vive qu'elle ressemblait à une vision imaginaire. Cette vision me causa une grande frayeur, parce qu'elle était si distincte et si proche que je me demandais si ce n'était pas une illusion. Il me dit : *Ne t'étonne pas. Mon Père est dans une plus grande union avec ton âme, sans comparaison »*⁹⁹.

La Trinité ne pouvait manquer de se joindre à ces visions : « Je vis, je ne sais dire de quelle manière ce fut, ce fut intellectuel et très rapide, comment les trois Personnes de la Sainte Trinité, que je porte gravées dans mon âme, sont une même chose. Cela me fut montré par une représentation tout à fait extraordinaire et dans une lumière extrêmement vive... Le Seigneur me fit comprendre comment les trois Personnes n'étant qu'une même chose, elles sont cependant distinctes »¹⁰⁰. « Jouissant un jour de la présence des trois divines personnes que je porte en mon âme, la lumière dans laquelle je les voyais en moi était si vive que je ne pouvais douter que le Dieu vivant et véritable ne s'y trouvât réellement. On me fit alors entendre des choses que je ne pourrais redire. Je compris comment la seule personne du Christ s'est incarnée... Quelques-unes de ces lumières arrivent à l'âme d'une manière si secrète, que l'entendement les perçoit à peu près comme une personne endormie, ou à moitié éveillée, entend les paroles qu'on lui adresse »¹⁰¹. « Il me fut donné à entendre comment le corps de N.-S. est reçu en nous par son Père. J'avais déjà vu et compris comment les trois personnes sont en nous »¹⁰².

La persécution des Carmes déchaussés commence, avec ses complications, ses négociations, ses violences. Avant de quitter Séville, où la fondation a eu lieu dans les plus belles fêtes qu'on ait jamais vues¹⁰³, avant de s'enfermer par

99. XLIV. — 100. XXXVI. — 101. XLII. — 102. XLIII. — 103. Fondations, XXV. Caravaca est fondé en janvier 1576 sans que la sainte rapporte aucune vision.

ordre, comme désobéissante et coureuse, à Saint-Joseph d'Avila, elle s'entend rappeler que les excès d'austérités sont volontiers l'effet de l'amour-propre et non de l'esprit de pénitence ¹⁰⁴; elle apprend une fois de plus qu'elle est en grâce : *tous tes péchés sont devant moi comme s'ils n'avaient jamais été. Courage, tes peines ne sont pas finies* ¹⁰⁵.

De 1576 à 1579, les fondations sont suspendues. C'est la période de la composition du Château. C'est avant tout la lutte, la persécution, la politique, la prière et la pénitence dans l'anxiété. Les Relations, arrêtées à l'affirmation de la grâce, ne reprendront qu'en juin 1579, et la Correspondance ne signale qu'une reprise des ravissements publics, dans une lettre à son frère Laurent, en janvier 1577.

1579. Le Carmel triomphe, les fondations peuvent reprendre.

La Trinité se montre : trois personnes en vision imaginative, un Dieu en vision intellectuelle ¹⁰⁶.

N.-S. vient présenter la défense du culte des images. Renoncer à elles par mortification n'est pas bon. De la Pauvreté et de la Charité, laquelle est la meilleure ? Puisque c'est l'amour, je ne dois ni me priver ni priver mes religieuses de ce qui peut l'exciter en nos âmes... Une des ruses du démon à l'égard des Luthériens est de leur enlever tout ce qui peut porter à la piété ¹⁰⁷...

N.-S. apporte les dernières lumières que nous ait données sainte Thérèse sur sa mystique : Je suis fidèle... Personne ne se perdra sans le savoir. L'assurance de l'état de grâce n'est pas dans les consolations spirituelles; elle est dans le témoignage d'une bonne conscience. Mais que nul ne pense pouvoir demeurer par lui-même dans la lumière. Ce n'est pas plus en son pouvoir que d'empêcher la nuit. C'est l'œuvre de la grâce. Le meilleur moyen de retenir la lumière est de comprendre qu'elle vient de moi ¹⁰⁸...

Ne pense pas que l'union consiste à être joint à moi. Ceux qui m'offensent le sont malgré eux... Les délices de l'oraison, même celles qui atteignent un degré très élevé et dont je suis l'auteur, ne sont pas non plus l'union. Ce sont des moyens dont je me sers pour attirer les âmes : l'union, c'est

104. LVII. — 105. LVII, 1576 ou 1577 ? — 106. LX. — 107. LXIII. — 108. LXIV.

le détachement de tout le créé et la conformité parfaite avec la volonté présomptive de Dieu. Parfaite, cette conformité est la condition nécessaire et suffisante des plus hautes unions ou contemplations ; mais notre misère et nos fautes nous laissent presque toujours au-dessous de cette pureté ¹⁰⁹.

C'est pendant cette dernière époque qu'elle précise les particularités du Mariage spirituel : sérénité affective, apaisement ou disparition des désirs de posséder Dieu ici-bas, disparition des extases, amour illimité mais intellectuel, soins du corps pour que les œuvres en profitent, disparition des visions imaginatives. Les paroles intérieures retentissent toujours. La vision intellectuelle de la très Sainte Trinité et de la très Sainte Humanité est presque permanente ¹¹⁰.

Mais, le triomphe du Carmel c'est la reprise des fondations et non la paix du cloître.

Le 6 juin 1579, à Avila, N.-S. précise : Que les Carmes déchaussés observent bien quatre choses... La première, qu'il y ait uniformité de sentiments chez les supérieurs. La seconde, que les religieux soient toujours peu nombreux en chaque maison. La troisième, qu'ils aient peu de rapports avec les séculiers. La quatrième, qu'ils enseignent plus par œuvres que par paroles ¹¹¹. C'est Villanueva de la Jarra. *Ne balance pas... Avec quel trésor as-tu fondé les autres ?* Catherine de Cordona, la solitaire à l'ascétisme effrayant, dont le Seigneur estime pourtant moins les austérités que la tendre obéissance de Thérèse ¹¹², lui apparaît en vision intellectuelle, glorieuse, entourée d'anges, et lui recommande de fonder sans cesse ¹¹³.

C'est Palencia. La sainte, malade, est convaincue qu'elle n'est plus bonne à rien. Tout lui paraît impossible. « Qu'elle vienne donc me ranimer, la véritable chaleur ! » Et N.-S. répond : « *Que crains-tu. Quand t'ai-je manqué ? Ne te lasse pas de fonder* ». Aussitôt, à soixante-six ans comme à quarante, la psychasthénie se mue en ardeur ordonnée, et Palencia est entrepris. Le choix d'une maison est difficile ;

109. LXV. — 110. LXVI, Palencia, mai 1581. Le 8 novembre, elle annonce à la prieure de Séville « qu'elle est parvenue à la VII^e Demeure. » — 111. Relation IX. — 112. XIX. Pas un mot là-dessus dans le récit des fondations. — 113. Fondations, XXVIII.

on hésite; on se décide pour celle-là. Mais non : « *C'est celle-ci qui convient. C'est moi* » ¹¹⁴.

La fondation de Soria n'a pas d'histoire mystique.

La sainte touche à sa fin. Une dernière et laborieuse fondation lui est pourtant réservée : Burgos 1581. C'est l'hiver. Burgos est une ville glaciale. Thérèse, vieillie et accablée de maux, va se faire suppléer. Mais Il veille : « *Ne tiens pas compte de ces froids. Je suis la chaleur véritable... Ne manque pas d'y aller en personne* ». Les difficultés s'accumulent : « *C'est le moment de tenir bon...* » « *Quoi, pour de l'argent, tu t'arrêtes?...* » « *De quoi t'inquiètes-tu ? tu peux partir* ». C'est le dernier mot de N.-S. que nous rapporte la sainte. Encore quelques lettres, les derniers chapitres des Fondations, un douloureux voyage, et la mort.

114. XXX.

LES GRANDES FORMES DES VISIONS THÉRÉSIENNES

VISIONS ET LOCUTIONS IMAGINATIVES

Le récit de sainte Thérèse permettrait des classements très divers des unions et des visions.

Recueillement, Simplicité, Quiétude, Union, Extase. Ravissement, Vol de l'esprit ; extase de douleur, absorption de la volonté, de l'imagination, de l'entendement, jouissance pure, amour pur, inconscience enfin, différences de degrés, différences substantielles entre les présences divines, entre les demeures du Château de l'âme, entre les passivités ou les « eaux », l'eau à force de bras, la noria, les canaux, la pluie ou la source.

Apparition de bienheureux, de vivants, de mourants, de saints, d'anges, de démons, de N.-D., de N.-S., de la Trinité, d'accessoires divers, croix, bagues, fleurs, colombe, texte, épée, sang, linges éblouissants.

Conseils, ordres, réprimandes, encouragements, consolations, promesses, honneurs exceptionnels, apparitions solennelles, familières ou tendres, Jésus sévère, au ciel, dans les bras de Thérèse, monitions de mort, de guérison, de départs du purgatoire pour le ciel, illuminations sur les mystères.

. « N'aie pas peur. Ne crains pas. C'est moi. Je suis là. Tiens bon. Tu hésites ? Quand t'ai-je manqué ? » Une foule attaque Thérèse, des épées la menacent, N.-S. la défend. « Mon Père prend ses délices en toi. Je te donne mon Fils ». « Mes souffrances sont à toi ; tu peux solliciter mon Père comme demandant ce qui t'appartient. Toutes tes demandes seront exaucées. Que me demandes-tu que je ne t'accorde ? Tu es en grâce. Tes péchés ne sont plus. Tu

es mienne et je suis tien. Ton honneur est le mien, mon honneur est le tien. Tu es mon épouse. Rien ne peut te séparer de moi. »

Autres faveurs de portée très générale : la vision intellectuelle de 1558, la transverbération, le Christ dans les bras, le transpercement, le sang du Christ qui l'inonde, les visions de la Trinité, la compréhension de la Trinité, de certains mots de l'Écriture, de l'Incarnation, de l'unité des trois personnes, de leur distinction, du Tout est en Dieu, la croix de pierreries, le collier, la bague, le manteau blanc, la colombe sur la tête à la Pentecôte, l'insuffisance du texte de saint Paul sur les femmes, « ta comparaison de l'âme au Phénix est juste... »

Des visions sont mystérieuses : le Christ sévère de 1540. « Cette peine finira bientôt. » « Je te donnerai un livre vivant. » « Tu verras de grandes choses. » « Va sans comprendre. » « Je t'expliquerai plus tard. »

« Fonde Saint-Joseph d'Avila. Fonde sans argent. C'est trop petit ? Entre quand même. Pars pour Tolède. Rentre à Avila. Soumets Saint-Joseph à la juridiction de l'évêque. Rends Saint-Joseph à la juridiction de l'ordre. Loue cette maison, pas celle-là. Va fonder à Ségovie. Pars pour Burgos. Il fait froid ? Je suis la chaleur véritable. Prescris aux Carmes les règles suivantes... »

L'attitude envers les chefs est précisée : « Obéis au confesseur d'abord, à moi ensuite. Obéis s'il te conseille de me repousser. Ne cache pas tes visions à tes chefs. Tu auras des ravissements publics. Tu n'en auras plus. Prends ce confesseur. Je te donne à Gratien ». N.-S. unit leurs mains droites. Elle voit Gratien couronné de pierreries dans un chœur de jeunes filles. « Tu peux aimer tes confesseurs. Pas d'excès d'austérités. Tu peux aimer tes proches. Ne souhaite pas la mort. Ne te prive pas des images : elles font aimer. Pas d'humilités excessives. Je ferai éclater en toi mes miracles ¹. Je préfère ton obéissance aux austérités

1. Vie, XXXI.

de Catherine de Cordona. Prends nourriture et sommeil pour moi. Mange ce morceau de pain. Mange de la viande² ».

« Fonde, fonde sans cesse. Tu n'es pas ici pour jouir mais pour agir. »

N.-S. enseigne lui-même la mystique. « Dans l'extase, l'âme est perdue en moi. Dans l'extase douloureuse, Dieu affine l'âme comme l'or dans le creuset; c'est un purgatoire. Il est difficile de rester pur dans l'action. Les tentations sont pires dans le désert que dans le monde. Il y a des hauts et des bas, les sécheresses alternant avec les consolations. Tu souffres mais c'est ce qui convient. Il y a des visions courtes et des visions longues. Le meilleur moyen de savoir si l'âme est en grâce est de scruter sa conscience. La véritable union avec moi, c'est l'union de volonté; ce n'est pas l'extase, ce ne sont pas les visions ».

Au lieu de se préoccuper du contenu de la vision ou de la locution : ordre, caresse, théorie, on pourrait tenter des groupements tout différents, selon les circonstances extérieures ou les dispositions du moment, selon que Thérèse est dans l'action ou la Contemplation. l'euphorie ou la sécheresse, les succès ou les persécutions. Les variations des visions selon les variations de leur milieu d'éclosion constituent au fond leur étiologie et nous verrons à son propos que la sainte s'est à peu près désintéressée de ce problème, qu'elle a fait des visions des dons gratuits indépendants du milieu naturel où ils sont jetés, qu'elle a réservé les causes naturelles à l'étude des visions illusoires, qu'elle est enfin trop laconique sur les circonstances de ses visions pour permettre aux commentateurs leurs études étiologiques et statistiques. Parmi les cent cinquante et quelques visions ou locutions isolables des œuvres de la sainte, nous en trouverons beaucoup dans les phases contemplatives, à peu près autant dans les phases actives, peu dans les sécheresses (et surtout consolatrices), une mino-

rité enfin, mais forte, de visions directement et étroitement liées à des soucis ou à des actes déterminés.

Thérèse ne s'intéresse aux visions qu'à cause de leurs résultats. — Elles apprennent quelque chose, elles illuminent l'intelligence, elles rendent l'énergie à la volonté, elles dirigent l'action, c'est par leur contenu et leur dynamisme qu'elles importent. Ce sont des moyens.

Les prendre pour des objets d'étude ? Thérèse ne le ferait pas, ayant d'autres soucis ; mais une difficulté l'y contraignait : la maladie imite habilement les visions divines ; il faut chercher les marques des visions saines.

Cette nécessité inspire à Thérèse la seule classification des visions et locutions qu'elle ait daigné un peu approfondir. Il se trouve que son analyse inspire toujours la clinique moderne :

Il y a des visions et locutions corporelles, perçues par les yeux et les oreilles.

Il y a des visions et locutions imaginatives, perçues par l'âme sans le secours des yeux et des oreilles.

Il y a enfin des visions et locutions intellectuelles, sans images.

Sainte Thérèse aurait été fort alarmée si elle avait inventé cela toute seule. Elle n'en a pas eu la peine. Subissant des choses brusques et surprenantes, très curieuses, très diverses, elle s'est confiée à ses livres et à ses confesseurs. Ils ne lui ont rien appris, mais ont confirmé aux yeux de la pieuse et fine psychologue l'idée qu'elle se faisait de ce qui se passait en elle : ils lui ont transmis une trichotomie. On connaît celle de saint Augustin : *unum genus visionis secundum oculos corporis, sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Membri; alterum secundum quod imaginatur ea quae per corpus sentimus... non per oculos corporis aut aures, sed tamen his similia, sicut vidit Petrus discum illum submitti e caelo..., tertium autem genus est secundum mentis intuitum quo intellectu conspiciuntur veritas atque sapientia*³.

3. *Contra Ad.*, XXVII, 2.

Malheureusement, dans ce célèbre texte, il s'agit d'une perception, d'un rêve et d'une intuition intellectuelle, et non de ce qu'on nomme aujourd'hui vision sensorielle, imaginative et intellectuelle, celle-ci sans images et la seconde séparée de la première par je ne sais quoi de fondamental et de décisif. Abraham voit trois hommes, objectivement, formellement, matériellement, réellement présents, et, à propos de cette perception, il interprète, il hébraïse, il se comporte comme devant Dieu⁴. S'il n'y avait rien eu devant lui pour les yeux de Sarah, pas même un mirage, alors on pourrait se demander si la vision d'Abraham a été corporelle ou imaginative. L'exemple de saint Augustin ne nous apprend rien.

Quand saint Pierre voit le festin, il rêve, et voici toute la question : un aveugle, un sourd, un homme endormi, un homme qui ferme les yeux ou se bouche les oreilles voit, devant lui, des fleurs, des pierreries, des anges, N.-S.; il entend, venus d'ici, de là, telle voix, éclat ou murmure, ordre, conseil, menace. Ces fruits de l'imagination, ces rêves, la psychiatrie ne les appelle pas des visions imaginatives, mais, bien au contraire, des visions sensorielles, corporelles, faites par un appareil visuel, par un appareil auditif. Les visions et locutions imaginatives et non plus sensorielles, les visions « psychiques » des psychologues, sont des images vives et localisées, qui ont tout des visions sensorielles, y compris la couleur, la sonorité, le volume, l'extériorité, l'objectivité, la matérialité, la contrainte, etc., excepté une différence spécifique, de nature substantielle, familière à tous, et inconnue.

Si les trois hommes d'Abraham ne font guère une vision, et le festin de saint Pierre une vision imaginative, le troisième exemple ne montre pas mieux la physionomie d'une vision qui serait intellectuelle. De cette vision *secundum mentis intuitum quo intellectu conspiciuntur invisibilia Dei*, il faudrait d'autres exemples que « la vérité » et la « sagesse ». Sainte Thérèse « a vu » aussi la Trinité, le Tout est en Dieu, mais elle compte comme intellectuelles et sans images des visions de saints, de démons, de N.-D.

4. V. l'explication spinoziste, p. 72, 76

« comme dans le tableau de la comtesse », de N.-S., de l'humanité de N.-S., de N.-S. dans ses bras; quand elle « entend » une locution intellectuelle, sans images et sans mots, ou du moins sans paroles⁵, c'est une longue phrase dont elle attribue tout à Dieu, forme et matière. Il faudra se demander si ces visions et locutions de sainte Thérèse sont intellectuelles. Au moins, sont-elles des visions.

Les visions et locutions ne sont ni des sensations ni des images ordinaires. Assez vigoureusement séparées de nos pensées et images coutumières pour que nous soyons contraints de dire : Je vois N.-S., j'entends ceci de sa bouche; elles ne sont pas moins violemment distinctes des sensations courantes. Dès la première vision, la vision isolée et sans effets de 1540, Thérèse précise la question :

N.-S. se fit voir à moi, le visage sévère, pour me reprocher ma conduite;

Après vingt-six ans, il me semble encore l'avoir devant les yeux;

Le trouble me saisit, je ne voulais plus recevoir le visiteur que me reprochait le Christ;

Je le vis des yeux de l'âme, beaucoup plus clairement que je n'aurais pu le voir des yeux du corps;

Il me fut extrêmement préjudiciable d'ignorer que l'on peut voir quelque chose autrement que des yeux du corps.

Après la locution décisive de 1558 : « Je ne veux plus que tu converses avec les hommes », sainte Thérèse ouvre ainsi le chapitre sur la nature des locutions :

« Je crois utile d'exposer la nature des paroles que Dieu adresse à l'âme et l'impression que ces paroles font sur elle. Vous en aurez ainsi une idée nette... Ces paroles sont parfaitement distinctes, mais on ne les entend pas des oreilles du corps. On les perçoit cependant beaucoup plus clairement que si on les entendait; et on a beau résister, il est impossible de ne pas les percevoir. Malgré nous, nous sommes forcés d'écouter, et notre esprit est attentif... J'ai de ceci une longue expérience »⁶.

Bientôt, N.-S. se montre. C'est la vision intellectuelle

de 1558. On ne se contente pas de comprendre aux effets de sa présence que Dieu est là ; on le perçoit ; et quand on se demande si on s'est figuré voir, l'hésitation n'est pas possible⁷. Et pourtant on n'a rien vu. « J'aurais voulu le percevoir des yeux du corps afin que mon confesseur ne pût me dire que c'était un effet de l'imagination ».

Ce tenace contraste entre les visions et les sensations, Thérèse le retrouvera toute sa vie, mais elle n'ignore pas que d'honnêtes mystiques et d'excellents théologiens décrivent des visions et des locutions pour les yeux et les oreilles du corps. Elle le note dans la Vie (1562-1565), elle y revient doctoralement dans le Château. Nous sommes en 1576 ; son expérience s'est enrichie, son point de vue s'est élargi, elle connaît mieux les variétés des visions, elle a découvert que la question est compliquée et elle écrit, au début du chapitre sur les locutions :

« Dieu réveille l'âme par une autre voie ; Il lui parle. Les paroles sont de bien des genres : les unes semblant venir du dehors, les autres de la partie la plus intime de l'âme, d'autres de sa partie supérieure. D'autres enfin semblent si extérieures qu'elles sont perçues par les oreilles ; on dirait une voix articulée. » Quelques pages plus loin, dans le même chapitre : « Dieu parle encore à l'âme d'une autre manière... Cela se passe dans l'intime de l'âme, on entend d'une manière à la fois claire et secrète, N.-S. lui-même prononcer ces paroles »⁸.

Si sainte Thérèse Docteur admet des visions et locutions par les yeux et les oreilles du corps, sainte Thérèse se racontant déclare les ignorer et ne les avoir jamais subies. Quand elle voit Jésus, une colombe, le P. Gratien, une croix, une couronne, ce n'est pas des yeux du corps. Quand, se montrant ou non, un personnage lui parle, Saint Pierre d'Alcantara, sainte Claire, N.-D., N.-S. ; quand elle entend un mot, une phrase ou un discours « de la bouche de N.-S. »⁹, ses oreilles n'y sont pour rien.

Deux fois seulement elle a entendu des oreilles du corps. La première fois (avant la fondation de Saint-Joseph d'Avila, semble-t-il), elle venait de « se retirer du chœur

7. XXVIII. — 8. Château, VI, III. — 9. Relation XI, 1571.

pour ne pas trahir une très vive et subite impression de recueillement ». Elle entendit près d'elle « un bruit de paroles, comme si l'on eût formé quelque complot. Mais je ne saisis que des sons menaçants. J'étais si absorbée en oraison que je ne distinguai pas ce qui se disait... »¹⁰.

Une autre fois, après la fondation de Saint-Joseph, elle priait Dieu de ramener une personne au sentiment de l'honneur; elle le suppliait dans « l'ermitage très solitaire du Christ à la Colonne ». « Je m'entendis adresser la parole par une voix très suave qui ressemblait à un doux murmure. Effrayée, je sentis mes cheveux se dresser sur ma tête. J'aurais voulu savoir ce qui m'était dit, mais je ne le pus tant le son s'évanouit promptement... J'étais tout étonnée que le simple son d'une voix, perçue des oreilles du corps, pût produire un tel effet sur mon âme... Ma prière fut exaucée »¹¹.

Un jour, pendant une de ses unions amoureuses à Dieu, une personne se mit à chanter non loin d'elle. « Eh bien ! elle est convaincue que si le chant n'eût cessé, son âme allait se séparer de son corps par excès de suavité... Comme une personne dans un profond sommeil rêve d'un danger, elle était hors d'état de proférer une parole » et de faire cesser ce chant mortellement délicieux¹².

Dans le petit état extatique, la romance réelle et le murmure inintelligible de l'irréelle voix « suave » ont un égal pouvoir affectif; et c'est la voix réelle qui est assimilée au rêve ! La sainte est décidément captive du prestigieux problème.

A part deux faits douteux, elle laisse donc à d'autres les visions et auditions surnaturelles perçues par les oreilles et les yeux. Ses visions et locutions, — les centaines —, ont toute la richesse des perceptions sensorielles mais restent indépendantes des sens. En excluant ainsi de ses perceptions surnaturelles les perceptions sensorielles, Thérèse rappelle que ce sont les plus basses de la hiérarchie mystique, les plus imitables par la nature et le démon. Elle aurait pu ajouter qu'il pouvait être dangereux d'en

10. Vie, XXXI. — 11. Vie, XXXI. — 12. Pensées sur le Cantique, VII.

avoir, les affaires de Madeleine de la Croix et d'autres ayant fort indisposé le haut clergé contre les visionnaires. La prudence, la méfiance, la théorie et la mode ont-elles altéré chez la sainte la vertu de probité scientifique, alors peu connue ? Rien ne permet de le soutenir.

D'une immense richesse sensorielle, mais indépendantes des sens, les visions thérésiennes sont, comme saint Pierre d'Alcantara le lui a appris, des visions imaginatives.

Plus souvent que des visions proprement dites, ce sont des locutions.

Qui lui parle ? Un vivant, un mort récent, un saint —, jamais un ange, — le démon, N.-D., N.-S. dans son humanité, et, deux ou trois fois, le Père. « Le Père m'approcha de Lui... Il me dit certaines paroles dont j'ai perdu le souvenir »¹³. « Il me sembla que la Personne du Père m'approchait d'elle et m'adressait des paroles pleines de douceur. Elle me dit entre autres choses, en me témoignant beaucoup d'amour : *Je t'ai donné mon Fils, le Saint-Esprit et la Vierge. Et toi ? Que me donnes-tu ?* »¹⁴. « Une Personne, je le sais très bien, ne m'a jamais adressé la parole... La première Personne m'a parlé quelquefois, ce me semble ; mais comme je ne m'en souviens pas bien, non plus que des paroles, je n'oserais pas l'affirmer »¹⁵.

Celui qui parle est souvent présent, et la sainte le voit. Souvent aussi, et surtout au début, la voix est seule. Le Seigneur dit : « C'est moi. Je suis là. N'aie pas peur », et elle ne voit rien. Absence ou présence visuelle ne changent d'ailleurs pas les caractères de la voix ; une vision imaginative peut apporter des locutions intellectuelles, et une voix corporelle peut n'être soutenue par aucune vision.

Que dit la voix ? Nous l'avons vu. Elle console, elle apaise, elle réconforte, réprimande, avertit, ordonne, enseigne, d'un mot ou d'un long discours. Thérèse oublie parfois les paroles du Maître et Il lui recommande de les écrire ; mais ce manque de mémoire ne l'empêche pas de présenter comme venant de la bouche de N.-S. jusqu'à une page entière de déclarations¹⁶.

13. Relation XII. — 14. XXI. — 15. LIV. — 16. Relation XXVI. V. plus haut, p. 268.

Les visions proprement dites ne rappellent guère celles que peut obtenir n'importe qui sur soi-même. Chez un individu normal qui s'hallucine, les visions se présentent sous trois types distincts et généralement successifs : des dessins géométriques très subtils, des objets bizarres, et des figures ou des scènes. Sainte Thérèse parvient d'emblée aux visions les plus complexes. Elle ignore les splendeurs géométriques et florales des intoxiqués. Une seule fois, sa vision semble se borner à « une lumière »¹⁷ ; toujours, elle voit un objet, un personnage, un tableau, une scène, — dans les visions du moins dont elle nous parle.

Les objets sont familiers à toutes les imaginations : une croix, une bague, un collier, un manteau, un dais, une bannière, une épée, une colombe, un livre où elle lit. Mais la matière en est lumineuse et divine ; les diamants ne sont que boue auprès des bijoux qu'apporte N.-S., les plumages des îles ne sont que haillons auprès des écailles de sa colombe de la Pentecôte. (On voudrait plus de détails sur ces écailles, ces bijoux.)

Les personnages de ses visions font quelquefois une foule ; d'innombrables démons tombent dans un précipice¹⁸ ou se ruent sur un mort¹⁹. Elle voit des multitudes d'anges. Dans une des rares visions enfin où il y a « des épées, dagues, estocs, lances²⁰ » — la seule où elles soient actives — des Jésuites font un grand massacre d'hérétiques²¹.

Mais ces foules sont rares et, soit dit en passant, même à propos d'elles, on ne pourrait pas parler des visions lilliputiennes de sainte Thérèse. Les démons dans la fosse, les anges qui accompagnent un bienheureux ou qui se pressent sur les appuis des stalles du couvent, tous ces figurants sont petits parce que cela convient à leur emploi momentané, parce que l'espace est étroit entre une bienheureuse et le cadre du tableau. L'ange de la transverbération est « petit », c'est tout ce qu'on en peut dire, et nulle part on ne peut parler de visions lilliputiennes. Sainte Thérèse ne nous fera pas la surprise de Jeanne d'Arc... *Interrogata de multitudine angelorum... res-*

17. XLV. — 18. Vie, XXXI. — 19. Vie, XXXVIII. — 20. Vie, XXXI. — 21. XL.

*pondit quod... apparebant sub specie quarundam rerum minimarum... Apparitiones quandoque cum magna multitudine et in minima quantitate sive in minimis rebus*²². Quelquefois pourtant, les visions démoniaques de Thérèse ont un air de fièvre et de cauchemar. Peut-être pourrait-on les croire alors lilliputiennes : le démon se pose trois fois sur le livre²³, les cornes de deux démons encadrent la gorge du mauvais prêtre qui lui tend l'hostie²⁴.

Parmi ces personnages, qui vont du confesseur à la Trinité, le plus fréquent est N.-S., toujours glorieux et dans les mystères de sa vie humaine. Il apparaît dans le ciel, dans l'hostie, parmi les objets familiers, dans le vide de l'extase. Il montre ses plaies, en enlève un clou qui arrache un lambeau de chair, porte les mains de sa Fille à Son côté, lui porte à la bouche un morceau de pain réel pris sur une table réelle. Il est seul, Il est au chevet d'un mourant, Il présente Gratien. Il est lointain, Il est proche, Il ne montre que ses mains, Il se montre tout entier, Il s'assied près d'elle, Il prend ses mains, Il s'étend dans ses bras²⁵, Son sang la couvre toute et remplit sa bouche²⁶, son corps est en elle²⁷.

Ses personnages agissent, parlent, la regardent, lui parlent, la touchent, la remuent. Elle joue un rôle passif mais essentiel : N.-S. joint sa droite à celle de Gratien, le Père la prend et la tient près de Lui, N.-D. la couvre d'un manteau blanc. Elle lui passe un collier d'or au cou, et N.-S. une bague d'améthyste au doigt. Toutes ces scènes sont d'ailleurs assez simples : des personnages peu nombreux font quelques gestes courts ; N.-S., dans le Mariage spirituel, montre le clou de sa main droite et dit quelques mots. Seul, le couronnement de Gratien atteint quelque complexité, avec son jardin, sa couronne, ses jeunes filles chantant, des rameaux à la main, ses oiseaux et ses anges. Mais ce n'est pas la vision type. La vision thérésienne, c'est N.-S. devant elle, glorieux, paisible, immobile et bienveillant.

22. Entretien que trois juges auraient eu avec Jeanne, dans la prison, quelques heures avant l'exécution. — 23. Vie, XXXI. — 24. Vie, XXXVIII. — 25. Relation XL. — 26. XXII. — 27. XXXIX.

Toutes ces visions et locutions sont imaginatives. Rien de tout cela n'est vu ou entendu des yeux ou des oreilles du corps. Quand le Seigneur, qui marchait tout à l'heure à son côté, sans se montrer, lui montre tout à coup ses mains, puis toute sa personne, incertaine ou précise, image parfois, mais toujours vivante, et jamais simple tableau, telle, d'autres fois, que ce semble être le Christ lui-même, « véritablement présent »²⁸; quand Il apparaît dans l'espace, dans l'hostie ou près du mourant, quand Il s'assied près d'elle et porte ses mains à Sa plaie, quand le clou arrache un lambeau de chair, quand le sang l'inonde, quand elle reçoit le manteau, le collier, la bague, quand les pierreries lui masquent le bois de sa croix, quand N.-D., pareille au « tableau que m'a donné la Comtesse », se substitue à la Vierge de l'oratoire, quand N.-S. apparaît « tel que les peintres le représentent »²⁹, quand Il s'étend dans ses bras, pareil aux peintures de la V^e Douleur, quand elle est comprimée dans un cul-de-four de l'enfer sans pouvoir s'asseoir ni s'étendre³⁰, quand toutes ces réalités surgissent, inattendues, jamais rêvées, au-dessus de tous les efforts de son imagination, ses yeux n'y sont pour rien. C'est au plus intime de l'âme³¹ que se jouent les scènes où Thérèse est acteur, où le Christ agit, parle et la touche.

« L'hallucination » imaginative, retrouvée au XIX^e siècle par Baillarger, puis Kandinsky, a eu un succès très exagéré. On s'est aperçu que les locutions psychiques étaient parfois des « hallucinations » psycho-motrices, où le sujet, en prononçant les mots qu'il percevait, fournit un objet très réel à sa perception : on n'a guère retrouvé les « hallucinations » psychiques visuelles de Kandinsky, et maint aliéniste affirmerait avec vigueur que « l'hallucination » psychique est un mythe. Pourtant on fait aisément dire par quelques malades, et quelques malades cultivés disent spontanément que leurs visions et locutions diffèrent des perceptions, visions et auditions ordinaires par un je ne sais quoi qui en fait précisément des hallucinations psychiques.

28. Vie, XXVIII. — 29. Vie, XXVIII. — 30. XXXII. — 31. Relation XXV.

D'après mon expérience personnelle, je crois à leur existence. Dans l'état hypnagogique ou sous l'influence d'un toxique, j'ai quelquefois des locutions, et très souvent des visions qui, très nettement, ne sont pas sensorielles, et diffèrent non moins vigoureusement de mes images voulues les plus complètes. Il y a là trois reproductions violemment différentes du même objet : l'image, l'hallucination psychique et l'hallucination sensorielle. On pourra appeler cela une différence de degré, mais à condition de la faire subite, abrupte et considérable; je préfère « différence spécifique », « de nature », ou « de substance », j'aimerais assez « changement d'état »³².

La division des locutions ou visions en sensorielles et imaginatives est donc soutenable. Est-ce la division thérésienne ? Ce n'est pas sûr, et on pourrait prétendre qu'on n'a pas compris la pensée de la sainte. Elle nous parle bien de visions corporelles ou sensorielles, de visions imaginatives et de visions intellectuelles ou sans images; mais elle ne donnerait pas à ces qualificatifs le même sens que nous : ses visions imaginatives seraient nos visions sensorielles, et ses visions intellectuelles nos visions imaginatives. Elle appellerait corporelles ou sensorielles les visions qui exigent l'intervention du globe oculaire, du tympan ou de la peau... et d'un objet, peut-être métapsychique; elle appellerait imaginaires ces visions que nous appelons précisément sensorielles, et qu'on peut avoir les yeux fermés, les oreilles bouchées, en rêve, et qu'ont fort bien les aveugles et les sourds.

Quand elle nous décrira son troisième type, les visions intellectuelles, spirituelles, sans images, on en verra beaucoup qui ressembleront singulièrement à des visions imaginatives. Déplaceront-elles celles-ci, et celles-ci, qui « frappent les regards », vont-elles devenir sensorielles ? Ce dernier groupe thérésien, à peu près inexistant semblait-il, va-t-il devenir un bloc énorme, bouleversant la physionomie psychiatrique de la sainte ? Ces fausses perceptions, sensorielles, elle les appellerait imaginatives comme saint Augustin appelle ainsi un rêve, et parce que,

32. Etudes sur les hallucinations, II. Les hallucinations psychiques.

les yeux fermés, les oreilles bouchées, dans la nuit, le sommeil, la cécité et la surdité, on les voit toujours, on les entend encore. Peut-être aussi exige-t-elle de sa vision corporelle la présence d'un objet, d'un être métapsychique objectivement et formellement présent. Qui sait si elle ne voudrait pas que les tiers vissent, sinon l'objet, du moins son image, sur les prunelles de leurs extatiques ? Tardivement, elle verra simultanément cesser ou se raréfier les ravissements et les visions qu'elle appelle imaginatives, pendant que persisteront celles qu'elle nomme intellectuelles. Cela signifierait que débarrassée des extases, des états de transe, de rêve, oniriques, hypnagogiques, pseudo-toxiques, elle ne s'abaisse plus au niveau de nos visions sensorielles, et ne tombe pas au-dessous du plan de nos hallucinations psychiques.

Cette thèse : « les visions que sainte Thérèse appelle imaginatives sont de vulgaires visions sensorielles, sainte Thérèse nie avoir eu des visions sensorielles et elle en a eu des centaines, sainte Thérèse se rapproche étroitement des hallucinés ordinaires », cette thèse trouve un appui inattendu chez Jean de la Croix, pur mystique, et ennemi de tout ce qui est vision. Dans *La Montée*, il est dit qu'on voit par les sens, par l'imagination, et par l'esprit. Par les sens, on voit des saints, on voit des anges, on voit le Christ, on entend des paroles, avec ou sans apparitions. Par l'imagination, on a d'autres perceptions surnaturelles qu'on appelle imaginaires. Tout ce que nous apportent les cinq sens corporels par voie naturelle peut aussi nous parvenir par voie surnaturelle sans leur intermédiaire. Nous recevons ainsi les mêmes images et espèces que nous apportaient les sens. Les visions que nous avons ainsi ne sont pas différentes de celles que produisent les sens externes³³. De même que les sens externes apportent les espèces de leurs objets au sens interne, de même, surnaturellement, sans l'intermédiaire des sens externes, Dieu et le démon peuvent lui apporter des espèces identiques. En somme : les visions sensorielles exigent la participation du globe

33. *Montée*, II, XIV.

oculaire et de l'oreille; les visions imaginatives sont les mêmes visions, mais infusées surnaturellement, venues d'en haut et non d'en bas, captées sans l'intermédiaire des organes des sens périphériques. Sensorielles ou imaginatives, les voies d'accès sont différentes, les visions sont les mêmes.

Elève et confesseur de Thérèse, Jean de la Croix devait bien connaître les idées de l'illustre sainte, et sa description est encourageante pour qui veut tirer Thérèse du côté des hallucinés vulgaires. Des difficultés subsistent pourtant. Ses visions imaginatives s'allument, que les yeux soient ouverts ou fermés³⁴, et Gratien apparaît dans le bocage bien que Thérèse ouvre les yeux pour se distraire; mais elle ne dit nulle part que la caractéristique des visions qui se font par les yeux ou par les oreilles soit d'exiger l'exercice de l'œil ouvert et de l'oreille tendue. Nulle part elle ne prête à ses visions sensorielles un objet plus ou moins métapsychique. Ses visions imaginatives enfin, les plus matérielles, les plus colorées, les plus extériorisées, les plus lointaines, ont lieu « au plus intime de l'âme », et les paroles qu'elle « entend » « de la bouche » des apparitions sont intérieures.

Immédiates, efficaces et inépuisables comme des sensations, mais indépendantes du dehors et maîtresses de l'espace comme des images, les visions « imaginatives » de Thérèse, pour voisines qu'elles soient de nos visions sensorielles, méritent pourtant une place à part et ne sont ni des hallucinations vulgaires, indiscernables des sensations, ni des hallucinations psychiques. Ce sont les hallucinations thérésiennes.

VISIONS INTELLECTUELLES

Les visions et locutions intellectuelles sont toujours des visions, mais « sans images ».

Il y a là quelque chose de bien singulier; Jésus, N.-D., saint Joseph, Gratien, le démon apparaissent, se meuvent,

34. Vie, XXVIII.

parlent, la touchent, et tout cela n'est accessible ni pour les sens corporels, ni pour les sens « intérieurs » ; plus sûres, plus claires, plus concrètes et plus chargées de matière que jamais, ces visions sont « sans images ».

Sous cette forme, c'est J.-C. qui est apparu le premier. Les bons livres en espagnol viennent d'être interdits, et N.-S. l'a consolée : « Je te donnerai un livre vivant ». Les grâces pleuvent et, le 29 juin 1558, pendant qu'elle Le supplie de la conduire « par une autre voie », Il apparaît : vision ignorée des yeux et de l'imagination, mais plus immédiate, plus concrète et plus décisive qu'une sensation. Thérèse ne savait rien d'un pareil phénomène. En larmes, elle recourt à Balthazar Alvarez qui, aussitôt : Comment est son visage ? — Je ne l'ai point vu. — Que dites-vous là ? — Je ne sais, mais c'est Lui ; j'en ai la vue, le sentiment très distincts. Je sais bien que je ne peux pas me faire comprendre ; les comparaisons ne valent rien, il faut l'expérience. On dit : pour comprendre ces visions, représentez-vous deux amis dans les ténèbres, silencieux. Misérable comparaison, car la vision intellectuelle est plus éblouissante que le soleil.

Toujours, même dans les hébétéments, les sécheresses et les tortures des sentiments d'absence, nous savons que Dieu est là. Souvent, la pensée de sa présence nous touche¹ ; par de grands sentiments de foi, d'amour, de tendresse, d'héroïsme, par de grands effets, N.-S. nous fait sentir qu'il est là. Il est tout près, nous allons le voir, au premier signe nous l'entendrons². Nous avons le sentiment très vif de sa présence³ ; mais il ne nous en laisse pas jouir. Ailleurs, dans les grands états d'oraison, c'est Dieu, c'est la déité elle-même que nous percevons, sentons, éprouvons ou inférons. Ici, nous voyons J.-C. fils de la Vierge, présent. Sans rien voir, nous le percevons par une connaissance qui dépasse la certitude sensorielle et s'affecte moins qu'elle du doute⁴. Pendant que, sans rien voir, l'âme percevait, elle ignore comment elle peut dire « je vois », elle ne peut dire autre chose. Après, elle est incapable de recons-

1. Château, II, I. — 2. Chemin, XXXIII. — 3. Vie, X. — 4. Vie, XXV. Château, VI, VIII.

tituer, de refaire ce qui vient de passer et s'épuise en des représentations qui ne sont plus la vision disparue.

Thérèse, de 1558 à sa mort, avant et pendant le Mariage spirituel, a eu des visions intellectuelles innombrables et merveilleusement diverses. Leur situation chronologique par rapport aux visions imaginatives est très simple. Si on néglige la vision imaginative de 1540, le Christ sévère, la sainte a commencé par une série de locutions imaginatives et, le 29 juin 1558, a surgi la première vision, intellectuelle. Très peu après, N.-S. lui a accordé la vision imaginative de Sa très Sainte Humanité : les mains, la face, et le 29 janvier 1559, toute sa personne. Quand débutent les *locutions* intellectuelles ? Elle ne le dit pas, mais elles sont certainement antérieures à 1562, à la première rédaction de la Vie.

Les grandes séries de visions et locutions vont se poursuivre, d'un flot ample et continu, jusqu'à la mort ; mais Thérèse, qui néglige si volontiers de nous rapporter la plupart de ses visions, ne se préoccupe pas souvent de nous dire si telle vision qu'elle rapporte est imaginative ou intellectuelle. Vers la fin, nous ne savons exactement quand, les visions imaginatives cesseraient, les visions intellectuelles persistant seules.

La variété de ces dernières est déconcertante, car on y trouve, voisinant, la vue du jeune Galiléen, des illuminations sur des mystères tels que celui de la Trinité, et la compréhension de ce que c'est que l'esprit.

Beaucoup sont avant tout la révélation, l'illumination du sens de quelque chose. J.-C. apparaît en vision imaginative, beau, jeune, charmant ; mais une vision intellectuelle survient, et les beaux yeux baissés, la tendre bouche, sont du souverain juge, du tout-puissant⁵. Dans une oraison profonde, surgit soudain inexplicable, éblouissante, ardente, révolutionnant l'âme, l'intelligence d'une vérité : *l'exultavit spiritus* du *Magnificat*⁶, *Venit dilectus meus in hortum suum*⁷, ce que c'est que l'esprit et qu'il est la partie supérieure de la volonté⁸. Elle voit ainsi ce qu'est une âme en état de grâce ou de péché⁹, elle comprend

5. Vie. XXXVIII. — 6. Relation XLVII. — 7. XX. — 8. LXV. — 9. XX.

soudain, avec une acuité douloureuse et suave, elle « réalise » brutalement comment tout est en Dieu, comment nous y sommes, comment nous y commettons nos scélératesses. Et cette vision ne dure qu'un instant¹⁰. Dieu lui montre enfin, lui manifeste, lui fait voir la Vérité, ce que c'est que la Vérité, qu'il est la Vérité, ce que c'est qu'être devant la Vérité et dans la Vérité¹¹. — « J'ai donné ces deux exemples, dit-elle à propos du Tout est en Dieu et de la Vérité, parce qu'ils me paraissent singulièrement profitables ». Et ce sont bien des exemples de visions, d'apparitions; la sainte le spécifie expressément.

Du même ordre paraît être la Science infuse. Sans paroles, sans lecture, sans savoir lire, l'âme est en un instant savante, comprend les prières latines, en découvre délicieusement le sens caché, est capable de disputer sur les Mystères¹². Dieu et l'âme se sont compris sans se parler, comme l'ami et l'ami en se regardant.

C'est encore ainsi que l'on comprend l'Immensité, la Toute-Puissance, la Bonté, la Justice, la Miséricorde, la Sagesse, l'Infinité, l'Eternité, l'Incompréhensibilité enfin; et toutes ces « Visions », les mystiques les symbolisent ainsi : on est dans une chambre de trésors, l'obscurité est totale. On brûle de voir. Tout à coup, quand on n'y pense plus, la porte s'ouvre toute grande...¹³ et se referme aussitôt. « On dira : Vous employez le mot Voir ! Mon peu d'intelligence m'empêche de rendre mes pensées »¹⁴. « J'appelle cela vision intellectuelle sans savoir pourquoi »¹⁵. L'âme n'a rien vu, mais n'acceptera aucun autre mot pour traduire comment elle a perçu, compris et retenu¹⁶.

Rien vu ? Il est tout un système de visions intellectuelles où le mystique perçoit des vivants : Dieu, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, Jésus, la Vierge, des anges, des démons, des bienheureux.

Tout à l'heure, quand la Camarin s'ouvrait, on voyait la bonté de Dieu, comment tout est en Dieu, ce que c'est que l'esprit. Maintenant, sans rien voir, sans images, on

10. Château, VI, X. Vie, XL. — 11. Vie, XV. — 12. Vie, XV, XXVII. —

13. Château, VI, IV. Sainte Véronique Juliani, *in* Saudreau, *Etat mystique*, 202. — 14. Château, VI, IV. — 15. VI, VIII. — 16. VI, VIII.

voit un être, et, sauf quand il s'agit des Personnes divines, un être humain. Sans image, répète sainte Thérèse, et d'une façon que l'imagination volontaire est incapable de reproduire, elle perçoit très clairement quelle est la personne, de quel côté elle est, ce qu'elle veut¹⁷. N.-S. l'accompagne, il est à droite, il est à gauche. Vous savez qu'une personne est là, dit Alvarez de Paz, et si elle est à votre droite ou dans votre cœur, mais vous ignorez si c'est un homme, s'il est jeune ou vieux, s'il est beau, debout, assis¹⁸.

Nous percevons déjà, en vision intellectuelle, une personne connue, localisée, et nous savons ce qu'elle veut. Cette vision intellectuelle d'un être va s'enrichir rapidement d'étonnants équivalents de l'image. Jusqu'ici, des images se contentaient d'illustrer la vision intellectuelle et ne la constituaient pas. Quand la sainte comprenait le Tout est en Dieu, il lui venait à la pensée la comparaison d'une éponge imbibée d'eau; Dieu se laissait comparer à un diamant immense où tout, s'y réfléchissant, y était donc contenu, découverte stupéfiante¹⁹; quand elle voyait l'âme en état de péché mortel, lui venait à l'esprit un homme garrotté, aveuglé, sourd, plongé dans l'obscurité²⁰. Maintenant vont se presser des visions intellectuelles où la personne se montre tout entière et que constitue une figure humaine, un objet, un individu.

Une religieuse morte la veille sort de terre à sa droite, et Thérèse la voit monter au ciel. Vision intellectuelle et sans image, insiste Thérèse, qui vient d'assister, en vision imaginative, cette fois, à la sortie du Purgatoire d'un de ses pères provinciaux²¹. Catherine de Cordona apparaît, en vision intellectuelle, dans son corps glorieux et entourée d'anges²². Saint Pierre et saint Paul viennent souvent l'assister, à sa gauche, sans images²³. Des multitudes d'anges surgissent, sans que sa « vue », intérieure ou extérieure, y soit pour rien²⁴. En vision intellectuelle, elle perçoit souvent le démon, sans forme sensible²⁵. Elle voit

17. Relation 53. — 18. *De Inquisitione pacis*. In Maréchal, *Etudes de psychologie des Mystiques*, I, 142-144. — 19. Relations XLIX et Vie, XL. — 20. Relation XX. — 21. Vie, XXXVIII. — 22. Fondations, XXVIII. — 23. Vie, XXIX. — 24. Château, VI, V. — 25. Vie, XXXI.

N.-D., son assomption, l'allégresse et la solennité de sa réception, sa place au ciel²⁶. N.-D. la revêt du fameux manteau blanc et saint Joseph est là, N.-D. en vision imaginative, et saint Joseph en vision intellectuelle. Pendant des jours, N.-D. l'accompagne, à gauche, en vision illuminative, et Thérèse renouvelle son vœu entre ses mains²⁷. En 1572, la statue de la Vierge, cette statue qu'elle a si politiquement mise où elle est, disparaît soudain, et N.-D. prend sa place, « semblable au tableau que me donna la comtesse ». Une grande foule d'anges l'accompagne, au-dessus de la corniche des stalles et sur leurs appuis. « La vision était intellectuelle »²⁸.

Dans les visions de longue durée, donc intellectuelles, — nous le verrons et N.-S. le dit lui-même —, Jésus s'assied près de Thérèse, prend ses mains et les approche de son côté²⁹. Le Père la prend, l'approche de Lui, la tient près de Lui³⁰ : Visions intellectuelles de mouvement, sans images. — Un soir de novembre 1575, après s'être montré « dans la partie la plus intime de moi-même, comme du côté du cœur, par vision intellectuelle... il se plaça entre mes bras de la même manière que les peintres le peignent dans la représentation de la V^e Douleur. Ce fut par une vision intellectuelle, mais si vive qu'elle ressemblait à une vision imaginaire. Elle était si distincte et si proche que j'en eus grande frayeur... Cette vision a continué jusqu'ici »³¹.

Trois fois, sans rien voir, elle voit l'humanité de J.-C. dans le sein du Père³². Elle voit enfin la Trinité. Une première fois³³, dans une béatitude de trois heures, c'est-à-dire en vision intellectuelle, elle a vu un trône, et au-dessus du trône, un autre trône, porté par les animaux évangéliques. Personne n'était sur ces trônes, qu'elle voyait dans les cieus ouverts, qu'entouraient d'innombrables anges et dont il serait intéressant de retrouver le modèle pictural, comme « le tableau de la comtesse », comme la Pieta intellectuelle de la XLIV^e Relation. La Trinité, professe Thérèse dans le Château, se découvre en vision intellectuelle « par une certaine représentation de la vérité et dans un

26. Vie, XXXIX. — 27. Relation XXXVII. — 28. XXI. — 29. XII. — 30. XII, XXI. — 31. Relation XLIV. — 32. Vie, XXXVIII. — 33. Vie, XXXIX.

embrasement semblable à une nuée resplendissante. Les trois personnes s'y montrent distinctes. Je voyais les trois personnes au dedans de mon âme et, par une représentation qui était comme une figure de la vérité, et la conformait à ma grossière intelligence, je comprenais comment un seul Dieu est en trois personnes »³⁴. C'est aussi par vision imaginative et « par certaines représentations et comparaisons » que la Trinité lui est connue. Et ce sont toujours les trois personnes distinctes qui lui sont montrées³⁵. Par l'intelligence ou l'imagination, elle voit les trois personnes distinctes, et il est donné à son entendement d'en comprendre l'unité³⁶; mais elle nous laisse ignorer leur aspect, même imaginatif, et nous ne retrouvons jamais ici les souvenirs picturaux qu'elle ne nous cache pas quand il s'agit de N.-D. ou de N.-S.

Une de ses visions les plus pittoresques, les plus matérielles, semble bien être intellectuelle, si l'on en croit les indices de durée et de date. Elle est longue, donc intellectuelle; elle a lieu en 1575; le Mariage spirituel daterait de trois ans, et il n'accepte plus que des visions intellectuelles; troisième indice enfin : Thérèse ouvre vainement les yeux pour se distraire de la vision, et les visions intellectuelles seules supportent cette liberté des sens. C'est la vision de Gratien couronné de pierreries, le bocage, les jeunes filles, leurs rameaux, leurs chants, les oiseaux, les anges³⁷.

Ses locutions intellectuelles, sans paroles et sans images, ont même plénitude, même précision, même détail, même matérialité que certaines de ses visions imaginatives. Comment les distinguer des locutions imaginatives? Quand il s'agit des visions, il y a au moins un signe distinctif : la brièveté des imaginatives et la durée, parfois très longue, des intellectuelles. Mais Thérèse ne nous dit rien de la durée des locutions, et si on leur appliquait ce critérium, presque toutes ses locutions — longues phrases ou discours — seraient intellectuelles, ce qui inviterait à chercher,

34. Château, VII, I. — 35. Relation LX. — 36. *Ibid.* — 37. XXXIV.

dans ces longues séries de mots, des locutions « sans paroles », « sans images ».

« J'ai cru entendre ce qui suit, bien que ce fût sans paroles : nous nous replaçons si vite au milieu du nuage de poussière soulevé par nos misères, nos fautes, les obstacles, qu'il ne nous est guère possible de conserver toujours cette pureté que possède notre esprit quand il s'unit à Dieu. Cet état serait trop éloigné de notre extrême misère, trop élevé au-dessus d'elle »³⁸. Un peu plus tôt, semble-t-il, dans le Château, dans le chapitre sur les paroles de N.-S. à l'âme, après avoir traité des paroles imaginatives, elle poursuit : « Dieu parle d'une autre manière que je regarde comme très sûre : c'est dans une vision intellectuelle dont je traiterai plus loin. Cela se passe dans l'intime de l'âme, on entend des oreilles de l'âme, d'une manière à la fois claire et secrète, le Seigneur lui-même prononcer ces paroles ». « On n'en peut retrancher une syllabe; on se souvient que telle a été employée ». Voilà des locutions intellectuelles sans paroles dont on ne peut retrancher un mot.

Sainte Thérèse divise nettement son chapitre en deux : d'abord les locutions « imaginatives », avec leurs marques d'authenticité, ensuite les paroles perçues « en vision intellectuelle, prononcées par N.-S., entendues des oreilles de l'âme de façon claire et secrète ». Cette division du chapitre ne permet pas de penser à une répétition, et il ne contient plus rien sur ce qui est perçu intellectuellement. Thérèse traite ici de deux grands groupes de locutions; or il n'y en a que deux, « imaginatives, et intellectuelles »; les paroles « prononcées par N.-S., et entendues des oreilles de l'âme », sont donc des « locutions intellectuelles ». Certains exposés de N.-S., dont pas une syllabe n'est perdue et qui ont été reproduits mot à mot, doivent être des locutions « intellectuelles », sinon il ne faut plus féliciter Thérèse, avec tous les partis, d'être bonne observatrice et fine psychologue.

On voit que le III^e groupe des visions thérésiennes n'a généralement rien de commun avec le classique sentiment

38. Relation LXV.

de présence, presque toujours chargé d'émotion mais si pauvre en éléments intellectuels ou imaginatifs, si faiblement personnifié; présence intense mais vide, le sentiment de présence disparaissant dès que la présence se détaille, se précise, s'affirme et se certifie.

Avec les discours où toute syllabe est fixée, avec J.-C. dans les bras, si vif qu'elle a peur, nous sommes loin des visions qui illuminent les vérités, loin de la vision intellectuelle initiale où l'on sait, seulement, qu'il y a là une personne, J.-C., à droite. Toute la gamme existe entre la vision intellectuelle très dépouillée d'images malgré sa vigueur, et celle que rien ne distingue plus de nos hallucinations psychiques. Et sainte Thérèse va nous aider à rapprocher ses visions intellectuelles de nos visions imaginatives, comme elle nous a aidés à rapprocher ses visions imaginatives de nos visions sensorielles.

Sous la signature P. S., dans la Revue d'ascétique et de mystique (1921, X, p. 402), on lit : « Sans doute, on distingue avec raison l'oraison mystique des visions et paroles ». Mais « les états mystiques supérieurs ressemblent parfois singulièrement à des paroles... On se demande s'ils ne seraient pas une parole ». Et Maréchal : « certaines visions intellectuelles, vues du dehors, pourraient fort bien être attribuées à un mécanisme hallucinatoire »³⁹. Peut-être n'y aurait-il, entre la vision thérésienne la plus « intellectuelle », et la vision thérésienne la plus « imaginative », qu'une différence de degré. Sainte Thérèse elle-même se pose une question analogue : « Il me fut représenté comment toutes choses se voient en Dieu... j'allais dire, il me fut montré, et pourtant je ne peux assurer avoir vu quelque chose. Pourtant, il doit bien y avoir eu une vue quelconque, puisque je crois pouvoir me servir d'une comparaison... »⁴⁰. Peut-être ne sais-je pas bien me rendre compte de ces visions qui semblent sans images. Il peut se faire que pour quelques-unes, il y ait réellement image, mais les puissances sont ravies et ne peuvent ensuite reconstituer ce que le Seigneur leur a montré »⁴¹. Ces probabilités d'images sont pour les visions intellec-

39. *L. c.*, 144. — 40. *Le diamant*. — 41. *Vie*, XL.

tuelles dont l'objet n'est pas concret (le tout est en Dieu); les autres (N.-S. dans les bras de Thérèse) deviennent des visions à mesure qu'elles se peuplent d'images et finissent par être indiscernables des visions imaginatives thérésiennes, nos visions sensorielles.

Thérèse nous le dit elle-même; sa vision du Christ dans ses bras était « presque imaginative », presque sensorielle dirions-nous. Qu'est-ce donc qui intellectualise encore ces visions ?

Un reste de liberté. Quand Thérèse reçoit le Christ dans ses bras, elle garde encore la sensation de leur vide, au moment même où elle y voit le Christ. Mais quand N.-D. se substitue à la Vierge de plâtre de la stalle priorale, la limite entre cette vision « intellectuelle » et une vision imaginative ou sensorielle s'amenuise encore; la vision, « intellectuelle » pourtant, se substitue à l'objet réel comme les diamants hallucinatoires s'étaient substitués au bois du crucifix dans la vision « imaginative » de la croix de pierreries.

Ailleurs, au contraire, la liberté des images augmente, et dans la grande vision de 1558, tout est libre — intellectuel dit Thérèse —, sauf l'identité et la localisation : Jésus, à droite. Par ces deux traits, la vision garde un dernier lien avec les hallucinations sensorielles; l'identité et la localisation nous font passifs, sont incoercibles, non modifiables, attirent les images hors des « demeures » intellectuelles vers les sens.

La grande différence entre « l'intellectuel » de Thérèse et son « imagitatif » est celle qui sépare les éléments imaginatifs flottant à notre disposition au sein du moi des éléments imaginatifs extérieurs au moi, passifs. Dans la grande vision de 1558, la proportion des éléments dépendant du seul moi est très grande, il peut les projeter à son gré dans la vision ou les en retirer; elle n'a de passif que l'identité du personnage et sa place; pauvre en éléments indépendants du moi, riche en éléments soumis au moi, elle s'éloigne des vastes passivités sensorielles ou imaginatives. Lors des grandes visions, du Christ dans les bras, de la Vierge dans la stalle, et de Gratien dans le bocage, ce sont au contraire les éléments passifs et soustraits à nos

volontés qui l'emportent, et la vision tend vers le type imaginaire de la sainte, vers notre type sensoriel. Les visions imaginatives, elle nous le dit, c'est le diamant contemplé dans la cassette ouverte; les visions intellectuelles, c'est le diamant contemplé dans la cassette fermée ⁴².

Lorsque nous demandions si les visions imaginatives de la sainte n'étaient pas sensorielles, Jean de la Croix est venu dire que si. Il va matérialiser aussi les visions intellectuelles de Mère Thérèse. Jean de la Croix, après avoir étudié les visions et locutions « corporelles », les unes sensorielles, les autres imaginatives, se consacre aux perceptions et connaissances spirituelles, intellectuelles :

1° Ce sont des visions sans perception de formes, images ou figures, la science infuse, le don des langues, la connaissance intellectuelle des vérités pures ⁴³, la connaissance — informulée peut-être — des pensées et des événements.

2° C'est la perception de Dieu, qui exige la lumière de gloire, impossible ou rarissime ici-bas ⁴⁴.

3° Ce sont les *visions spirituelles de substances corporelles*. « Ces visions spirituelles de substances corporelles, reçues spirituellement dans l'âme, ont de l'analogie avec les visions corporelles. Comme les yeux voient les objets matériels grâce à la lumière naturelle, ainsi l'âme, par l'entendement, sous l'action de la lumière surnaturelle, perçoit ces mêmes objets matériels intérieurement... Il n'importe en aucune façon que ces choses soient éloignées ou présentes. Parfois, c'est comme si on voyait s'ouvrir une porte de lumière, avec l'impression d'un éclair qui découvre subitement l'étendue. Pendant un moment, *tous les détails se montrent avec une merveilleuse netteté*, puis la nuit retombe; mais *les figures restent dans la fantaisie*... si profondément imprimées qu'à chaque fois que l'âme y pense avec la grâce divine, tout revit avec l'intensité première » ⁴⁵.

4° Ce sont enfin les *paroles* purement spirituelles, étrangères aux sens et à l'imagination ⁴⁶. On connaît la célèbre

42. Château, VI, IX. — 43. Montée, I, XXIV. — 44. *Ibid.*, XXII. — 45. II, XXII. — 46. I, XXVI, XXIX.

division de Jean de la Croix : les paroles *successives*, ou le dialogue intérieur que l'esprit forme en soi sous l'action de la nature, du démon ou de l'esprit saint; les paroles *formelles*, que l'âme, de toute évidence, ne prononce pas, mais, clairement et distinctement, reçoit d'ailleurs, de Dieu, du démon, d'un ange parlant en elle; les paroles *substantielles* enfin, paroles formelles qui deviennent la substance même de l'âme, paroles transfiguratrices. Tout cela est à la fois « parole » et « intellectuel ».

Une foule de visions dites intellectuelles sont donc imaginatives sinon sensorielles; et si elles méritent encore d'être appelées par Thérèse intellectuelles, ce n'est pas parce qu'elles seraient sans images, c'est en raison de la richesse et de la cohérence du travail mental qu'elles illuminent. Une des infériorités des visions imaginatives, c'est leur isolement dans la conscience. Elles sont spéciales aux oraisons des étapes inférieures à la haute sainteté, elles sont très étroitement liées aux extases, c'est-à-dire à des états physiologiquement voisins du sommeil, elles ressemblent à des rêves, elles en ont la brièveté, on y est inapte à préciser ou vérifier un détail ⁴⁷, on y est parfois prompt à l'oubli, toute activité mentale y est suspendue, réduite à la vision elle-même.

Les visions intellectuelles sont très différentes. Peu à peu plus nombreuses, elles finiront par éliminer les visions imaginatives, et contribueront à caractériser l'état terrestre supérieur, le Mariage spirituel. Là, les extases ont disparu ou ne sont plus que de rares accidents; les visions et locutions surviennent dans la liberté des puissances, sans les lier ou les voiler, elles échappent aux conditions hypnotiques qui grevaient les visions imaginatives, elles n'apparaissent plus comme des phénomènes extraordinaires, et c'est sans sortir de son état habituel — plénitude et clarté psychologique — que le sujet les accueille.

Cette indépendance croissante des visions intellectuelles devant l'extase, le rétrécissement de la conscience et le rêve, est d'ailleurs toute relative; et il serait difficile

47. V. plus loin, p. 327.

d'établir que sainte Thérèse a eu des visions, entendu des locutions, senti des présences, reçu des clartés sans images, en des moments où sa conscience personnelle avait son maximum d'éclat, d'abondance, de tension et de veille.

THÉORIE THÉRÉSIENNE DES VISIONS

ATTITUDES DEVANT LES VISIONS

« On dirait que ce seul nom de vision ou révélation épouvante certaines personnes. Je ne sais vraiment ce qui leur fait regarder ce chemin comme si dangereux, et d'où leur vient cette émotion... Vous scandaliseriez moins un confesseur en lui disant que le démon vous a suggéré mille extravagances que si vous lui déclarez que J.-C. vous est apparu »¹.

Cet effroi s'explique, rien ne ressemblant plus à une apparition céleste qu'une contrefaçon démoniaque ou une vulgaire hallucination naturelle. La distinction est difficile, la certitude est peut-être impossible, et l'erreur coûte cher; on y joue son salut.

De tout temps, il y a eu des purs, des ultras, qui n'ont pas hésité : il faut rejeter toutes les visions, il faut avoir un « saint mépris, une haine sainte pour ces choses... Si les âmes tenues pour le plus extraordinaires par leurs révélations revenaient, elles les effaceraient toutes »². « Le Sens », celui qui nous fait percevoir Dieu, ne jouit de rien qui délecte les sens, visions, rêves, contacts. Que personne ne s'attende à voir paraître à ses yeux la gloire de Dieu. S'il apparaît dans une forme de lumière, si une voix se fait entendre, c'est une tromperie évidente de l'ennemi³. Chacun sait qu'il n'y a pas de place pour les visions dans les œuvres du père de la mystique, et, mille ans après Denys, après tant de visions consacrées, après sainte Thérèse elle-même, Jean de la Croix reprend la condamnation : Dieu a parlé, mais autrefois, sous l'ancienne loi. Avec le Christ, il a tout dit, il ne dira plus

1. Fondations, VII. — 2. Osende, les Etapes; Vie spirituelle, VII, 1921, 248-249. — 3. Diadoque de Photicée cité par G. Horn, Revue d'Ascétique et de Mystique, X, 1927. 406.

rien ; pour tout savoir, regardons Jésus⁴. La foi résout toutes les difficultés. Chercher des connaissances par voie surnaturelle est encore plus fou qu'aimer les choses sensibles. « Je dois le déclarer avec toute la force dont je suis capable ; rien au monde n'est plus périlleux »⁵. Visions imaginatives et autres sentiments savoureux ne sont que suggestions du démon ou de la fantaisie⁶. — Jean de la Croix se garde bien de nier les visions divines. Aux débutants, elles peuvent être bonnes ; nourrissons du surnaturel, nous ne pouvons encore l'absorber que par « bucellas ». Mais il faudra un jour quitter le sein maternel et aller tout seul, dans la foi nue, dans la nudité spirituelle, vers le Dieu sans mode. S'attacher aux visions, c'est en rester à des créatures ; c'est, par gourmandise spirituelle, s'éloigner de Dieu, sans parler de l'inextricable labyrinthe d'erreurs où nous entraînent le démon et la nature.

Les sévérités de Diadoque de Photicée et de Jean de la Croix sont de tous les temps, et les commentateurs peuvent multiplier ici les citations. Saudreau emprunte un texte du XIII^e : *vaticiniis usque ad fastidium repleti sumus, quibus etiam viri graves et devoti plus quam oportuit creduli extiterunt*⁷. Poulain trouve dans le Traité de la canonisation, de Benoît XIV : je pourrais nommer plusieurs femmes que le Saint-Siège a mises au nombre des saints ; leurs révélations sont semées d'hallucinations⁸. Poulain encore cite un cardinal du XVII^e énumérant vingt condamnations de simulatrices. Poulain toujours détaille de nombreux cas de visions et révélations fort honorées et non moins hallucinatoires, quand ce ne sont pas de simples mensonges ; et il insiste à ce propos sur la prétendue ignorance livresque et l'apparente spontanéité des extatiques. On a récemment exhumé l'affaire de la Société Infernale d'Agen, et l'on voit l'évêque rendre une ordonnance qui est un modèle de scepticisme psychiatrique, en 1846⁹. « *Caute* » fut de tous temps la devise

4. Montée, II, XX. — 5. *Ibid.* — 6. Nuit, II, II. — 7. Etats mystiques, 209. — 8. Les Grâces d'Oraison, 347. — 9. M. Garçon, Mercure de France, 15 juillet 1928.

officielle et publique des autorités ecclésiastiques en pareille matière.

La situation des extatiques n'était pas meilleure au XVI^e siècle en Espagne. Madeleine de la Croix avait été condamnée en 1546¹⁰, et les violentes attaques contre les mystiques aboutissent, en 1559, à un terrible Index, qui faillit englober les Exercices, et qui privait Thérèse de ses plus chères lectures. Placée entre cette vague anti-mystique et les intransigeances de Jean de la Croix, qu'elle ne dut pas ignorer, Thérèse a imposé ses visions, et Jean de la Croix l'a admirée. Elle eut pourtant ses réfractaires. François de Salcedo — dont on serait heureux d'avoir les objections —, ami de la première heure et de toujours, n'a pas cessé de trembler pour elle et de la tourmenter : je plaidais l'évidence, je donnais mes raisons, je montrais mes gages, en vain¹¹. La décisive autorité de saint Pierre d'Alcantara ne le désarma pas et, en 1577, au sommet de la certitude et de la joie, elle se plaignait encore de son insupportable ami¹². En 1581, à propos de don Pedro de Castro, adversaire actuel mais prochain admirateur, elle écrit à Gratien : « Si mon sentiment ne me trompe, il a fort envie d'entendre ma confession. J'ai soupçonné qu'il y avait là un peu de curiosité. Il a ajouté qu'il est l'ennemi déclaré des visions et qu'il ne croit pas même à celles de sainte Brigitte. Ce n'est pas à moi qu'il a fait ce joli compliment, mais à Mère Marie du Christ »¹³.

Sur mille visions, il y en a peut-être une de bonne et la meilleure ne vaut rien. A ce réquisitoire des purs répond un opportunisme. Poulain, ici encore, a une citation heureuse qu'il emprunte à Louis du Pont : « Quand tu as faim, si on te donne une branche d'arbre chargée de fruits, que fais-tu ? — Je mange les fruits et je jette la branche. — Très bien. Agis de même avec les visions. Mange les fruits, humilité, patience et autres vertus, et ne te mets pas en peine de la vision¹⁴. Le Seigneur vient de parler, et l'opportuniste dit ceci : démoniaque, natu-

10. Sainte Thérèse n'a pas de visions de 1540 à 1558. — 11. Vie, XXVIII. — 12. A son frère Laurent, février 1577. — 13. A Gratien, sur un chanoine, 26 octobre 1581. — 14. Grâces d'oraison, 418.

relle, hallucinatoire, la vision peut être excellente. Qu'elles viennent, disait Thérèse, du dehors, du dedans ou de la partie supérieure de l'âme, elles sont de Dieu, du démon ou de l'imagination, et elles peuvent avoir la même clarté. Quand elles affermissent nos vertus, fussent-elles de l'imagination ou même du démon, il n'y a pas de mal; si elles ne nous améliorent pas, il n'y a pas d'avantage à ce qu'elles soient de Dieu¹⁵. Le mal ou le bien n'est pas dans la vision, mais dans celui qui en profite ou non. L'araignée change en poison tout ce qu'elle touche, et le malade fera de la maladie avec la vision la plus divine; l'abeille convertit tout en miel, et les bons, pour qui tout est bon, feront de la Sainteté avec des hallucinations. Si le diable contrefait l'image de Dieu, loin de cracher sur elle avec l'extrême droite mystique, il faut l'adorer¹⁶.

Cet opportunisme des habiles¹⁷ revient à dire : la vérité d'une vision est dans son efficacité. Ne nous épuisons pas à chercher si son mécanisme est surnaturel ou se trouve tout entier dans le jeu naturel de nos viscères; contentons-nous de nous demander : nous a-t-elle rendu meilleur ? Cette indifférence au problème de l'origine et de la nature des visions, c'est déjà l'indifférence à celui de la réalité du monde sensible et de son action sur nous ; réel ou non, disait Locke, il fait notre bonheur ou notre misère ; là est sa réalité.

Au « qu'importe », les Thérésiens répondent qu'il importe beaucoup. De Dieu, du démon ou de la Nature, les visions ont même éclat; mais celles que nous fait le démon poussent au péché, celles que fait en nous la nature trahissent notre état maladif, nous poussent au mal ou ne nous élèvent pas au-dessus de simples velléités vertueuses, de simples illusions de vertu; seules les visions divines sont opérantes; les visions vraies sont seules bonnes, et il faut à tout prix devant une vision, décider si elle est divine ou naturelle, véritable ou menteuse.

C'est extrêmement difficile. Nous l'avons répété; rien ne ressemble plus à une hallucination qu'une vision. Quand

15. Château, VI, III. — 16. Fondations, VIII. — 17. Etranger à Thérèse.

on s'écrie avec vérité : N.-S. s'est montré à moi, N.-S. m'a dit..., il ne faut pas oublier que N.-S. n'est pas descendu sur terre depuis son Ascension, pas même pour saint Paul, pas même pour saint Pierre¹⁸, et il est inquiétant de le voir mettre ses favorisés dans une sorte d'état de rêve, surexciter des parties de leur imagination, et leur montrer des images de lui-même. Ce recours à quelque chose qui ressemble singulièrement à l'hallucination a toujours tourmenté les mystiques théologiens; et Jean de la Croix redoute ces faveurs pour débutants, ces bizarres « bucellas » surnaturelles. Dieu perfectionne l'homme selon la nature de l'homme, et il commence par ce qu'il y a de plus bas¹⁹.

Pour séparer des hallucinations malades les visions imaginatives, ou imaginaires, ou imaginations divines, rien n'est plus nécessaire que l'expérience. « Il est toujours bon de marcher avec crainte et circonspection, car le démon peut se transfigurer en ange de lumière. Pour reconnaître le piège, il faut que l'âme soit très exercée, ou, pour mieux dire, qu'elle ait atteint le sommet de l'oraison »²⁰. « On ne peut juger sur la spiritualité si on n'est pas spirituel »²¹. Le sage s'humiliera devant une simple fille, une petite vieille dont l'expérience passe sa science²². « Une personne qui a des illusions et qui n'a pas vraiment entendu ne pourra faire la distinction et restera peut-être toute sa vie dans l'erreur ».

On le devine, l'expérience de Thérèse a consisté à s'élever sans cesse sur la montagne de l'oraison, de faveur surnaturelle en faveur surnaturelle plus haute, et c'est du sommet qu'elle les juge. Installée en Dieu et appréciant de là les visions, comment se tromperait-elle ?

Il y a une autre expérience; et on la lui a attribuée. Elle consiste à passer par les hallucinations, les attaques, les pâmoisons, et par les visions, les transports, les extases; à comparer, et à juger. Ce n'est pas l'expérience de Thérèse. Les fausses visions et les fausses extases qu'utilise sa critique, ce sont celles des autres. Dans sa Vie, ses Relations et ses Lettres, elle ne dit pas qu'elle ait tour à tour vécu l'hallucination et la vision. C'est du haut de son

18. Relation XII. — 19. Montée, II, XIV, XV, XXXV. — 20. Vie, XIV.
— 21. XXXIV. — 22. *Ibid.*

expérience de la haute Sainteté, de la haute mystique et des apparitions célestes qu'elle juge les expériences morbides, diagnostique les hallucinations et écrit ses cliniques. Pour connaître les pièges, il faut avoir atteint le sommet de la Contemplation²³; il n'est pas nécessaire d'avoir erré dans l'onirisme.

L'œuvre de la sainte paraît un perpétuel : « Je vois, Je sais »; mais elle n'a jamais oublié qu'elle doutait souvent, que sa certitude était un sentiment, que le doute restait légitime et que la pure certitude était impossible ici-bas. Dans les premiers chapitres de la Vie, l'insécurité de la conviction s'exprime : « Si je ne me trompe, vous me soutenez de votre main... L'expérience a montré jusqu'à un certain point que mes désirs de vous servir étaient sincères... Je peux me tromper. Sans doute je me trompe. Pourtant je ne mens pas; du moins il me semble »²⁴. Plus tard, au moment de la contradiction des gens de bien, alors pourtant que Balthazar Alvarez et saint Pierre d'Alcantara la couvrent, elle nous confie de nouveau ses hésitations : « malgré tout, je ne peux bannir toute frayeur ». « Il n'est pas plus en mon pouvoir de garder une assurance complète que de croire à l'action du démon »²⁵. Beaucoup plus tard, dans les pensées sur le Cantique : « Si vous reconnaissez, autant du moins qu'on en peut juger, car en être certaine, cela ne se peut, que le Seigneur vous a entendue, ne vous arrêtez plus à quoi que ce soit... Il est clair que nous ne pouvons en avoir connaissance d'une manière certaine »²⁶. En 1576, en plein Mariage spirituel peut-être, dans ses relations à l'Inquisition, elle témoigne : « Toutes les visions ont été pour elle une croix très pesante, car elle a horreur des rêveries de femmes. De nombreux maîtres — elle en cite vingt-deux — lui ont affirmé que c'était Dieu qui agissait en son âme; mais elle ne l'a jamais cru assez absolument pour en jurer. Elle n'a jamais cru pouvoir marcher en pleine assurance en cette voie..., elle ne s'est jamais conduite d'après ce qu'elle entendait dans l'oraison »²⁷. Quand la Compagnie de Jésus lui

23. Vie, XIV. — 24. VI. — 25. XXX. — 26. Pensées sur le Cantique, II. — 27. Relations 53 et 54.

reproche d'attirer le Père Gaspard de Salazar au Carmel en alléguant une vision, elle réplique : « quand j'aurais fait ce rêve, comme Votre Paternité l'appelle, certes je ne suis pas assez imprudente pour conseiller un changement de cette importance sur un pareil fondement; je vous assure même que le Père de Salazar n'en aurait rien su. Grâce à Dieu, j'ai appris le crédit que l'on doit accorder à ces choses; et je ne crois pas que ce Père en fît le moindre cas »²⁸. Dans l'œuvre doctorale, dans le Château, et dans la demeure extatique la plus haute, la VI^e, « elle comprenait clairement que c'était J.-C. Je veux dire qu'elle ne pouvait douter de la réalité de la vision. Mais venait-elle de Dieu ou non, elle en restait inquiète »²⁹. Ce qui est certain, c'est qu'on voit, entend, éprouve. On ne peut pas se figurer éprouver quand on n'éprouve pas. Il est impossible de ne pas savoir si on éprouve ou non. Il y a une certitude, c'est celle du phénomène psychologique. Quant à avoir une certitude entière sur son origine, il ne faut pas s'y attendre ici-bas³⁰. Il y a une certitude formidable; c'est celle que le sujet subit pendant qu'il reçoit les faveurs, en bénéficie et les exploite. Mais il y a une certitude imparfaite et affectée d'un inévitable résidu de doute. C'est celle que le sujet peut communiquer à autrui et à son propre jugement.

LES MALADES

Les fauteurs de tant de difficultés sont les malades.

Le démon est moins dangereux que la maladie¹. Il est rusé, c'est un grand peintre; quand il contrefait l'humanité ou la parole de N.-S., on ne peut douter qu'on ait vu ou entendu; la « clarté » est la même. Mais le Mauvais n'atteindra pas son but, le Mal, sans se trahir. Il montre de brillantes images, nous entendons de suaves paroles, nous éprouvons un vif plaisir. Et pourtant, il s'y mêle inévitablement une inquiétude, une crainte, un dégoût, un trouble que l'âme ne s'explique pas; ce qu'elle entend et

28. Au Provincial des Jésuites, 10 février 1578. — 29. VI, VIII. — 30. *Ibid.*

1. Château, VI, III.

voit semble bon, et son plaisir est bien réel; et cependant elle est inquiète, fiévreuse, un malaise l'envahit. Et puis, et surtout, aucun bon effet ne suit, quelques faibles velléités se soulèvent un instant, et la fausse humilité sévit quelquefois. Les personnes d'expérience ne s'y tromperont pas; elles sentiront l'artifice, elles échapperont au piège. « Il a tenté de me tromper deux ou trois fois..., trois ou quatre fois il a cherché à me représenter J.-C. par une fausse vision, mais j'ai été aussitôt avertie »². Il ne faut pas avoir peur de lui; il est faible et lâche; le calme et la résolution nous en débarrassent.

De la beauté mais de l'artifice, du plaisir mais un plaisir mêlé, je ne sais quel malaise, et de mauvais effets moraux ou un ascétisme désordonné, voilà, pour Thérèse, de quoi faire le diagnostic des visions démoniaques, dans les cas difficiles bien entendu. Le pied fourchu, le soufre et les phosphorescences ne l'intéressent pas et, il faut toujours y revenir, sainte Thérèse n'offre pas grand'chose aux amateurs d'onirisme et de paradis artificiels.

Un dernier détail, qu'elle ne signale pas mais qui est classique : la forme de l'apparition ou de la locution démoniaque dépend beaucoup du sujet obsédé ou possédé. Les démons *conantur persuadere infirmitatem esse naturalem*, et, dit justement le Père Saudreau, ils mettent en œuvre les espèces gravées dans le cerveau plutôt qu'ils n'en forgent de nouvelles³. En d'autres termes et en un mot, le Maudit agit à la façon d'un toxique.

« Le démon nous fait moins de mal que notre imagination et nos humeurs mauvaises, surtout s'il y a mélancolie »⁴. « J'ai vu venir à moi un grand nombre de personnes », beaucoup d'hommes et plus de femmes, « qui se trompaient ainsi sans le vouloir »⁵. « La faiblesse humaine est extrême, surtout chez la femme..., surtout dans l'oraison »⁶. « On est plus en danger entre les cornes du taureau que dans la galerie »⁷.

L'oraison est saine mais elle ne devrait être permise qu'aux gens bien portants, aux esprits droits. On s'y

2. Vie, XXV, XXVIII. — 3. Etats mystiques, 271-272. — 4. Fondations, IV. — 5. *Ibid.* — 6. *Ibid.*, VIII. — 7. Chemin, XXXIX.

abandonne à une force qui est toujours l'intelligence mais qui n'est plus la raison raisonnante, on y conçoit et on réalise des audaces ascétiques qui font peur aux timides, on y devient saintement insensé, on y subit des violences qui laissent le corps brisé et l'esprit égaré pendant des heures et des jours, on est souvent obligé de s'en priver et de s'en distraire. La contemplation fréquente use les forces plus que la mortification⁸. C'est un bien que la misère de notre nature nous contraint de craindre un peu⁹, un bien que notre faiblesse ne supporte qu'avec mesure¹⁰.

Non sans dangers chez les plus équilibrés, l'oraison sera terrible chez les malades, d'imagination débile ou mélancoliques, et chez les normaux épuisés de pénitences¹¹. Les rêveries de l'oraison mal menée y provoquent un effet dont Thérèse a d'abord douté¹² : ils croient voir ou entendre tout ce qu'ils pensent¹³. Ce sont de ces personnes qui se laissent fixer par un objet; il les absorbe, concentre sur lui toutes leurs facultés; elles ne pensent plus à autre chose et perdent le contact avec le monde extérieur¹⁴. Le mouvement de la pensée s'arrête¹⁵. Ou bien elles entrent dans une sorte d'hébétude, de sommeil plein de rêves; ou bien elles croient entendre Dieu répondre à leurs demandes et leur dire ce qu'elles souhaitent¹⁶ : l'hallucination phénomène de détente ou couronnement de l'idée fixe¹⁷.

Dans ces états et chez ces faibles, l'illusion se déploie : ils croient entendre et voir, ils jurent¹⁸ qu'ils ont vu J.-C. et entendu une révélation, alors que leur imagination a seule travaillé. Ils se sentent héroïques, prêts aux grandes entreprises de la Sainteté, alors qu'ils sont réduits à des velléités ou à des mots¹⁹. Thérèse rapporte même une auto-observation de cette « suavité » illusoire, imputable à l'état extatique. C'est à propos de cette extase où le chant d'une belle voix, très humaine et très réelle, aurait, s'il n'eût cessé, causé la mort par excès de suavité²⁰. L'oraison

8. Pensées sur le Cantique, VII. — 9. Vie, XL. — 10. Fondations, VI. — 11. Fondations, VI. — 12. Vie, XXV. — 13. IX. — 14. Fondations, VI; Château, VI, III. — 15. Château, IV, III. — 16. Château, VI, III, IX. — 17. Aphorisme psychiatrique. — 18. Château, VI, III. — 19. Vie, VIII. — 20. Pensées sur le Cantique, VII.

introduit ainsi les débiles, les affaiblis et les mélancoliques dans un monde d'illusions de la pensée, de la volonté, de l'affectivité, de l'imagination et de la perception; et ces malades peuvent rester toute la vie dans leur erreur²¹.

Le successeur de Thérèse retrouve les mêmes idées. Dans le recueillement, l'esprit se concentre sur une vérité et s'en imbibe... Il raisonne alors avec tant d'aisance qu'il ne peut se figurer que cela vient de lui. Il ressent que quelqu'un raisonne pour lui, lui répond, l'instruit... Ce n'est pas illusion complète, et l'Esprit-Saint l'aide, mais l'esprit n'en agit pas moins selon son activité propre. L'entendement, éclairé par le Maître, façonne par ses moyens propres les formules. Mais celui qui est l'objet de cette communication ne peut se convaincre qu'il en est ainsi; il croit entendre parler quelqu'un du dehors... Il n'est pas rare de voir des gens à peine dignes de quatre maravédís de considération, pour avoir eu dans une méditation des paroles intérieures de cette espèce, les baptiser aussitôt connaissances divines et, très convaincus, aller proclamant : Dieu m'a dit, m'a répondu...; et ce n'est qu'illusion de l'imagination, paroles qu'on s'adressait à soi-même... Et on encourage les âmes à s'occuper de cela, on se prête à de longs entretiens sur ce sujet, on s'occupe longuement de discerner les bonnes visions des mauvaises; on demande ceci ou cela et on se hâte d'agir selon la réponse; le phénomène devient un objet de constante préoccupation. C'est du beau langage vide..., l'âme s' imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand, et il n'y a rien eu, ou moins que rien²².

Il y a un traitement et une prophylaxie de ces états. Le traitement est difficile car les malades sont inconscients de leur maladie. Ces « mélancoliques » prennent leurs désolations, leurs imaginations et leurs scrupules pour des tentations... et attribuent à Dieu l'intarissable flot de larmes qu'alimentent leurs humeurs²³. Leurs pâmoisons de six et huit heures leur paraissent sublimes et leur conviction d'avoir vu et entendu est obstinée²⁴. Il faut les

21. Vie, XXV. — 22. Montée, II, XVI, XXVII. — 23. Château, VI, VI. — 24. VI, III.

écouter avec sérieux et sympathie, ne pas les troubler avec le démon, leur répéter infatigablement que l'essentiel n'est pas dans les visions et les extases mais dans les vertus et les œuvres²⁵, les rappeler à la primordiale vertu d'obéissance, les amener à se soumettre par amour²⁶, retrancher sur leur oraison, les nourrir, les faire dormir, les distraire, les envoyer à la campagne²⁷. Si la persuasion ne suffit pas, on emploiera l'autorité, on ira jusqu'aux châtiments corporels, jusqu'à les enfermer²⁸, ne serait-ce que pour préserver les autres²⁹.

La prophylaxie exige beaucoup d'expérience et de tact. Il faut empêcher les divagations... Mais ne va-t-on pas couper les ailes de l'aigle ? Il n'est pas de sainteté sans audaces, sans initiatives ascétiques, sans abîmes d'oraison. Où est la limite entre la sainte folie et la folie ? Si l'âme fervente a un esprit droit, si ses directeurs ont l'esprit de discernement, ils sauront mettre à l'exercice de ses vertus la vigueur et la mesure nécessaires : de l'humilité héroïque sans masochisme, de l'ascétisme sans ivresse barbare, et de l'oraison sans hypnose. N.-S. se charge même de donner à Thérèse quelques précisions : « à ces austérités je préfère ton obéissance »³⁰... « Ta peine à manger de la viande vient plus de l'amour-propre que du désir de la pénitence »³¹... Prends nourriture et sommeil non pour toi mais pour moi, comme si c'était moi et non toi qui agis³²... « Cette Mortification n'est pas bonne (la suppression luthérienne des images) ; L'amour vaut mieux que la pauvreté. Ne prive personne de ce qui peut exciter la Charité »³³.

De la prudence dans les abandons de l'oraison et dans les rigueurs de l'ascèse, de la mesure dans l'audace, n'admettre dans les couvents que des personnes de bon jugement, de la piété mais de la science, pas de « ces pratiques dévotes qui charment les femmes »³⁴, « des dévotions niaises délivrez-nous, Seigneur »³⁵.

Ces précautions prises, on ne rejettera pas sans enquête les visions et locutions : faveurs, et surtout, instruments

25. *Ibid.* — 26. Fondations, VII. — 27. Vie, XI. — 28. Fondations, VII. — 29. L. à la prieure de Séville, 1578. — 30. Relation XIX. — 31. LVII. — 32. XLII. — 33. LXIII. — 34. Vie, VI. — 35. Histoire... I, 438-439.

de progrès. On les regardera, on les écoutera, on leur demandera les signes de leur véracité, on s'aidera de leur précieux appui pour s'élever, on se mettra en état de les accueillir.

CIRCONSTANCES ET CONDITIONS

Que doit faire un Thérésien pour avoir des visions ? Il reste bien entendu que si la grande Carmélite ne les condamne pas, et réussit même à imposer les siennes, elle ne les vante jamais, n'y pousse jamais et en détourne plutôt. Récompenses, avertissements, encouragements à plus de vertu, nous en avons vu les dangers ; il ne faut pas les désirer, il n'en faut pas avoir la gourmandise ; dès que l'ascèse paraît y porter notre nature, il faut modérer l'ascèse, il faut prier Dieu de nous conduire par une autre voie.

Même évitées et redoutées, elles surviennent. Quand et dans quelles conditions ?

Si nous connaissions les règles des apparitions du Sauveur à ses saints, elles perdraient leur liberté et ne seraient plus divines. Dieu les aurait abandonnées à la nature, et la foi aurait perdu une partie de son domaine. Sainte Thérèse ne manque pourtant pas de remarquer et de raconter les circonstances des visions et d'y chercher la confirmation de la doctrine qui lui paraît ici la plus probable. Indépendantes de la nature, les visions ont des causes morales, elles sont une récompense, un encouragement, un reproche, un avertissement aux âmes ferventes et à leur ascèse.

Mais des faits résistent : la grâce visite parfois l'esprit le moins méritant, les dons de Dieu ne dépendent ni du temps ni des services rendus¹ ; des novices d'Avila ont en quelques mois un vol d'aigle ; des âmes plus parfaites que des contemplatifs pleins d'extases sont réduites toute leur vie aux chapelets et aux œuvres extérieures, sans jamais une vision, sans une larme². Le péché enfin n'interdit pas

1. Vie, XXI, XXXIV. — 2. Chemin, XVII.

les ravissements et chacun connaît saint Paul³. De multiples chemins mènent aux eaux vives : œuvres extérieures, mortifications, prière, extases, visions, joies, sécheresses, douleurs; chemins aux détours inattendus, qui se rejoignent et se fuient invraisemblablement.

Sainte Thérèse sait et dit tout cela, et devant ces caprices, elle n'oublie pas les ressources de la psychologie. Mais elle n'abandonne jamais l'explication morale. Qui chemine sans consolations est une âme forte. L'état de grâce et notre amour sans avarice nous vaudront nécessairement et dès ici-bas un salaire : non pas les extases et les visions mais l'union véritable, c'est-à-dire la très difficile et très complète adhésion à la volonté de Dieu. Les extases et les visions sont des dons gratuits; Dieu les accorde pour des raisons morales qu'il ne nous laisse pas toujours présumer, sans élever jamais au rang de conditions suffisantes les circonstances extérieures et psychologiques.

Celles-ci prennent toute leur importance quand il s'agit des visions non divines, produits de l'imagination, des humeurs, de la mélancolie, des austérités indiscrètes. Quand Dieu nous envoie des visions, il a sans doute égard à notre organisation ou plutôt à notre faiblesse; même quand nous sommes très forts, Jésus ne nous montre encore que ses mains, et quand la vision est trop vive pour l'organisme, une extase l'y soustrait⁴. Dieu mesure extases et visions à nos forces et non à nos autres particularités psychiques. Il les accordera peut-être à l'ouaille la plus phlegmatique et les refusera peut-être à la fièvre. Sainte Thérèse de Lisieux, préparée par ses visions d'enfant, brûlée d'austérités et de tuberculose, n'a pas une vision, pas une extase; unie à Dieu au point de dire qu'elle ne le sera pas plus au ciel, ses yeux levés n'y voient qu'un assez agréable bleu, et dans les statues de N.-D., elle n'oublie jamais le plâtre. Sainte Thérèse au contraire, avec un ascétisme modéré, une activité extérieure très pleine, une auto-critique sévère et continue, a une vie religieuse toute fleurie d'apparitions.

Thérèse aime à se représenter le Christ, elle est près de

3. Vie, XXVIII. — 4. Vie, XXVIII.

lui dans la solitude du Jardin, elle considère son front et brûle de l'essuyer; elle a le don des larmes. Mais Thérèse nie son imagination; cette faculté est « inerte » en elle... elle ne peut se représenter les objets, l'humanité du Christ, ses traits⁵. Elle n'est pas sensible, elle est dure, elle ne se plaint pas quand elle souffre⁶, elle déteste les dévotions niaises et les pratiques qui charment les femmes⁷, elle exclut de la mystique ces sentiments de dévotion qui font sangloter ou pousser des cris, elle ignore les tentations charnelles, elle sait efficacement que l'amour spirituel s'épanouit dans les œuvres, la souffrance et le sacrifice, et non dans la jouissance et la rêverie. Ce que le tempérament et l'émotion favorisent, ce sont les contrefaçons mystiques, les pâmoisons et les hallucinations, caricatures des visions et des extases.

Thérèse, qui insiste si souvent sur les hauts et les bas de la vie fervente, les euphories et les sécheresses, semble peupler de visions ses états affectifs heureux plus que ses psychasthénies, et ses périodes d'action presque autant que ses phases contemplatives. L'époque de la contradiction des gens de bien, douloureuse mais sans psychasthénies, la fondation de Saint-Joseph, la fondation de Séville sont constellées de visions. Elles désertent les sécheresses, phases de vide. Le démon paraît sans doute s'y complaire et la sainte étudie précisément ses assauts en même temps que les psychasthénies⁸; mais on la voit plutôt opposer au diable une résistance gaie. Les visions des sécheresses sont avant tout des visions consolantes; elles les terminent ou les interrompent, les transfigurent en santé.

Toute sa psychologie de l'affectivité, de l'imagination et de la sensation, elle l'emploie pour en libérer les visions divines, et pour y soumettre les visions pathologiques.

Indépendantes des humeurs, les apparitions se glissent-elles dans la lâche rêverie de la Contemplation, ou forcent-elles la trame serrée de l'action ?

D'abord une affirmation générale. Toute sa vie ses visions et locutions ont répondu à ses préoccupations du moment,

5. Vie, IV. — 6. Relation 3. — 7. Vie, VI; Hist., I, 439. — 8. Vie, XXX et XXXI.

et se sont étroitement enlacées à son action. N.-S. répond à des questions, ordonne des actes préparés, résout des problèmes discutés, guérit une sécheresse, un doute, un scrupule. Elle répète pourtant un peu partout qu'une vision ou une locution, c'est l'inattendu, l'imprévisible, le surprenant. Oui, quand il s'agit de l'irruption de ces perceptions dans le flux des images personnelles, du caractère hallucinatoire de ces faveurs; non quand il s'agit de leur contenu et de l'objet représenté. Il peut être extraordinaire par sa beauté, sa profondeur, ses effets, il peut frapper, effrayer, hypnotiser; il s'harmonise toujours avec les soucis du moment. L'observateur des aliénés, des rêves, des visions hypnagogiques ou toxiques n'y trouve pas ce qu'il appellerait, lui, extraordinaire, imprévisible, inattendu, bizarre, fantastique, ou athématique⁹. Dans le texte et dans la vie de la sainte, les plus improbables pierreries, les fleurs, les épées, la colombe écailleuse, les démons eux-mêmes, ne font pas penser à ceux de nos intoxiqués; visions et locutions jaillissent brusquement dans le cours de la pensée, mais ne la brisent jamais, ne font jamais scandale, ne sont jamais des corps étrangers ou des parasites, se lient naturellement au passé, à l'ensemble du présent, à l'avenir, sont immédiatement utilisables.

Flot comme les autres du courant de la pensée, une vision thérésienne est-elle plus particulièrement liée à la contemplation ou à l'action ?

Pendant la persécution des gens de bien — « c'est le démon », « elle est folle », « distrayez-vous », « ne communiez plus », « amusez-vous », — un flot de grâces la soulève; il s'est déjà épanché avant la persécution, il la dédaigne et lui survit. Le jour de la fondation de Saint-Joseph d'Avila, — cérémonies exaltantes, joie, prières, oraisons, chute dans la sécheresse et le doute, rappel angoissant à l'Incarnation, violences — pas une vision n'est signalée. Quelques mois après, le jour de l'entrée des religieuses dans le monastère : au moins une vision. Pen-

9. Terme récent et usuel pour dire que les hallucinations sont souvent étrangères au contenu habituel de la conscience, et affectivement indifférentes.

dant la grande lutte avec les mitigés, les visions semblent rares. Quand, sur la route de Séville, dans la fièvre et l'épuisement, elle fait son vœu héroïque d'obéissance à Gratien, aucun état mystique ne s'en mêle. Les visions semblent s'écarter de la fondation de Médina del Campo et de bien d'autres; elles fleurissent celle de Séville, celle de Burgos. Les douces années de Saint-Joseph d'Avila, quand l'heure des fondations et de l'activité extérieure n'a pas encore sonné, ne paraissent pas — toutes vouées à la Contemplation — plus riches en extases et visions que les grandes tournées de la fondatrice et de l'inspecteur.

La sainte étant presque toujours imprécise, ne datant guère, et déclarant elle-même qu'elle rapporte très peu de ses visions, il ne peut être question de dénombrer ni de dater. On pourrait au moins se demander si les abondantes visions des périodes actives sont liées à l'œuvre en cours ou lui sont étrangères. On ne peut jamais les traiter de parasites, mais on voit souvent surgir, pendant une fondation laborieuse, des visions sans rapport immédiat avec le travail qui absorbe la prieure. N.-S. intervient bien pour ordonner de fonder à Ségovie, pour encourager à se passer de revenus, pour faire choisir telle maison, mais, cinq fois pour une, Jésus, la Trinité, N.-D. viennent exalter l'énergie de la fondatrice sans éclairer ou confirmer le dessein actuel. « Ce sont des visions qui paraissent sans utilité »¹⁰.

Une tentative de statistique serait ici parfaitement vaine puisque Thérèse ne nous a livré qu'un petit nombre de ses visions. Si on s'avise de les compter, sur 163 visions isolables (16 dans les Fondations, 63 dans les Relations et le reste dans la Vie), une centaine reste libre de liens étroits avec des questions ou actions précises, une soixantaine répondant à une question particulière et précisant, facilitant ou encourageant une action déterminée : un tel meurt, un tel sort du purgatoire; pars pour Tolède, rentre à Avila, fonde à Ségovie, prends X. pour confesseur, ta comparaison de l'âme avec le Phénix est bonne, que les Carmes observent les règles que voici, je n'écarte pas les

10. Vie, XXXIX.

femmes des grandes choses, la vertu est difficile en affaires, mange ce pain, etc., etc., etc. Dans les Fondations, sur seize visions rapportées, trois seulement n'ont pas ce rapport précis avec une œuvre déterminée : attends et tu verras de grandes choses, l'apparition du Christ à la mort d'une religieuse, l'encouragement de Catherine de Cordona à fonder sans trêve. Naturellement, dans la Vie et les Relations, le nombre des visions désintéressées s'élève : le Christ triste et sévère de 1540, la grande vision intellectuelle de 1558, les visions de la très sainte humanité, la Transverbération, les bijoux, les colombes, les trônes, la Trinité, et tant d'autres. Tout cela est utile, adopté, utilisé, intégré; rien de tout cela n'est pour rien ou de trop dans le tableau psychique ou sensoriel du moment, mais rien de tout cela n'est rouage d'une conduite particulière.

Dans cette assez forte majorité de visions sans intérêt pratique immédiat, il n'y a rien pour déconcerter notre observatrice ou plutôt notre sainte. Quand l'homme s'engage dans une œuvre humaine, fût-elle très religieuse, la coutume de Dieu n'est pas d'insérer des révélations précises dans la série des actes, des pensées. Pour nous presser d'être parfaits, Dieu nous montre quelque chose de ses trésors. Quant aux événements humains, pour nous mettre en état de les manier, il nous a donné des outils naturels; il n'accorde que rarement au plus fervent des précisions surnaturelles, orales ou visuelles, sur la conduite à tenir devant les faits.

Après avoir vu que les visions et locutions n'étaient peut-être pas plus pressées dans les phases de vie contemplative que dans les phases de vie active, après avoir indiqué l'opportunité théologique d'une majorité de visions désintéressées ou d'intérêt général, on peut tenter de préciser encore les liens entre les visions et la contemplation ou l'action.

La vision la plus étroitement liée à une action, n'occupe-t-elle pas un arrêt de cette action, un îlot de contemplation ? Elle survient, d'après Thérèse, pendant une conversation, l'expédition des affaires, un repas sans recueille-

ment. Sans doute, mais cette affaire peut être la rédaction nocturne d'une lettre avec ses pauses et ses rêveries, cette conversation peut être un entretien spirituel avec Jean de la Croix, avec ses silences et ses lévitations; ce repas est peut-être solitaire, dans un coin obscur, réduit à l'ingestion machinale de n'importe quoi ¹¹.

Cet îlot contemplatif dans l'histoire d'une action n'est-il pas une extase ? C'est dans l'extase qu'apparaissent les visions sublimes ¹²; et sainte Thérèse ne manque pas de s'expliquer. La suspension complète interdit toute vision, et si l'extase survient pendant une apparition, elle l'anéantit, l'objet *ravissant* disparaît. Les visions s'allument avant ou après l'extase parfaite; c'est avant ou après l'immersion en Dieu que la conscience perçoit des paroles, des musiques ou des figures.

Mais, au seuil ou au sortir de la divinité, la conscience est déjà ou encore à demi endormie, l'univers intellectuel ou sensoriel de tous les jours s'efface plus ou moins devant la vision. Celle-ci est une extase, bien que partielle et incomplète. Quand elle n'accidente pas une grande extase, quand elle survient brusquement au milieu des occupations, elle les suspend. Le sujet qui voit soudain N.-D. n'en voit plus la statue qu'il regardait; quand Thérèse voit le Trône pendant la messe, elle cesse de suivre la messe; quand elle aperçoit Jésus pendant un repas sans recueillement, tout dit que la table disparaît devant Jésus. Captée par Dieu ou toute créature surnaturellement apparue, l'âme est ravie, *abstrahata sensibus*.

Alors la vision se déploie, riche, complexe, précise, méticuleusement enregistrée. C'est le concert pour Gratien dans le bocage, c'est le discours de la relation XXVI : il parle une heure et elle ne sait où elle se trouve. C'est un long message transcrit mot pour mot, c'est un ordre répété deux fois en termes différents ¹³. Complexe, précise, cohérente, aussi belle, aussi solide et aussi efficace quand l'intelligence bien réveillée s'en souvient que pour l'âme extasiée qui la perçoit, la vision thérésienne, même au

¹¹, Ne pas penser ici à des anecdotes de club des haschichins. — ¹², Vie, XXI. — ¹³, Relation XXIX.

moment où elle daigne se laisser qualifier d'onirique, se prémunit contre les entreprises du psychiatre, pour qui le réveil dépouille l'onirisme de ses splendeurs affectives et de son intérêt intellectuel.

La suspension inséparable de la vision peut être du reste fort légère. Les visions et locutions intellectuelles laissent parfois les sens libres¹⁴, elles se contentent d'un simple recueillement, elles peuvent même permettre les occupations extérieures. Aussi ravissantes et suspensives qu'on voudra, les visions imaginatives et sensorielles n'en restent pas moins bien fondues à l'ambiance, à l'univers psychique du sujet qui se réveille. Thérèse oublie les paroles célestes : « Ecris-les ». — Seigneur, pourquoi mes œuvres ? Pour voir ta volonté. — Les anges de janvier 1572 se placent sur les appuis des stalles. — Thérèse ne veut pas manger le morceau de pain ; Jésus lui porte à la bouche cet accessoire bien réel du tableau hallucinatoire.

La vision, imaginative ou intellectuelle, extase partielle ou élément d'une veille plus ou moins tendue, facteur très raisonnable d'une action délibérée, ne s'abstient que devant certaines conduites séculières. Sainte Thérèse-« Marie » peut avoir extases et visions pendant que Thérèse-« Marthe » agit, religieusement et parfois machinalement ; mais Marie n'a pas de visions quand Marthe traite avec un homme de loi, expulse un locataire ou passe un marché.

VISIONS ET ASCÈSE

Les visions sont données ou refusées sans égard aux circonstances affectives, perceptives ou intellectuelles ; données quand la paix intime, la plénitude psychique, et la pression des occupations extérieures leur paraissent hostiles ; refusées quand le vide mental ou l'orage affectif les appelle.

Ainsi gratuites, elles ont cependant un lien étroit avec notre état moral, notre ascèse.

Le but dernier est une vision, mais elle nous est totalement interdite ici-bas. Ici-bas, nous ne verrons que des

14. Vie, XXVII.

créatures, et nos entrevues avec l'incrée seront inconscientes. L'accessible en cette vie, la préparation à la vision béatifique, l'état le plus près d'elle, c'est la perfection morale. Rien n'approche plus du face à face de la patrie, et il n'y a qu'un moyen pour l'atteindre : l'obéissance aux commandements, la pratique des vertus.

C'est par elles qu'à défaut de l'intuition attendue nous pourrions peut-être en recevoir d'humbles prémices : les visions et les extases. Aux unions extatiques et aux entrevues conscientes avec des images d'en haut, il n'y a pas d'autre préparation que l'habitude des vertus ; et le premier péché qui exclut ces suavités, c'est de les désirer. Prêts, nous recevrons peut-être ce don gratuit ; peut-être notre ascèse n'aura-t-elle jamais le secours de ce moyen ; mais la première vertu est de ne pas le demander, de ne pas emprunter à la nature les procédés hallucinogènes.

La difficulté est là, et Thérèse le sait. Des austérités sans frein jettent une pieuse fille à la démence ; elle voit et entend tout ce qu'elle pense, elle tombe dans des pâmoisons vides de Dieu ; tandis qu'une sainteté pleine de raison permet à sa compagne d'être saintement insensée, et de recevoir, dans l'inconscience de l'extase ou à son seuil lumineux, des visites ou des messages divins. Où sont les différences techniques et psychologiques exigées par cette différence substantielle ? Nous les chercherons avec Thérèse et nous savons déjà qu'une incertitude subsistera toujours, inévitable et nécessaire. Ce qui importe ici, c'est l'affirmation générale :

L'extase et les visions sont des dons gratuits, contingents, secours aux âmes faibles, et la sainteté qui s'en passe est la plus haute ;

Nul ne doit désirer et rechercher les visions et extases, il obtiendrait plutôt l'hypnose et l'hallucination ;

Gratuite, l'union extatique ou l'infusion des images surnaturelles comporte cependant une préparation naturelle : l'ascèse.

Si on demandait son secret, Thérèse répondrait quelque chose comme : obéissez aux commandements. Si quelque esprit scolastique divisait la question : que faut-il être, que faut-il faire, que faut-il croire ? peut-être répondrait-

elle : il faut un esprit droit, la pratique et l'habitude des vertus, et une foi parfaite. Elle n'ajouterait pas : il faut être sensible et imagitatif — elle assure ne pas l'être, — il faut se gorger d'austérités — elle le défend, — il faut croire à la présence de Dieu en nous — elle l'ignorait à ses débuts de visionnaire. Elle ne rattache pas les visions et les extases à un tempérament ou à une technique. Soyez parfaits, ayez les douze vertus et s'il se peut les sept dons, soyez humbles et magnanimes, obéissants et inflexibles, prudents et candides ; croyez et aimez avec science, intelligence et sagesse ; et, peut-être, dans la rude ascension, serez-vous aidés par l'Eau Vive des extases et des visions. Ne les cherchez pas ; vous trouveriez l'illusion. Ces faveurs n'appartiennent pas à la perfection que chacun peut et doit ambitionner et ne constitue qu'une aide contingente et gratuite.

Thérèse n'a évidemment pas prévu l'ample et confus débat où les uns accordent les suavités mystiques à toute âme assez fervente et les autres les refusent à des géants de la prière, les donnent à des pécheurs et veulent un système nerveux compatible avec les théopathies. — Sa pensée n'en est pas moins nette : on peut être parfait sans avoir connu les joies de l'union et les douleurs des Nuits, sans avoir expérimenté la présence de Dieu, vu son humanité, entendu sa parole.

Elle semble parfois dire le contraire : le Seigneur nous invite tous à boire l'eau vive de la Contemplation infuse... Il conduit tous les méritants à la sainteté, et si ce n'est pas toujours par le raccourci de l'extase, ce sera par celui des visions ou par un autre, également mystique¹. Mais, dix textes pour un montrent que les délices et tourments mystiques, quels qu'ils soient, ne sont pas essentiels à la perfection. La véritable union, c'est la conformité à la volonté de Dieu obtenue par les tenaces et rationnels efforts d'un ascétisme réglé. Tant mieux si Dieu nous accorde le raccourci des grâces mystiques ordinaires ou extraordinaires. Tant mieux encore si nous sommes maintenus dans la voie active, si nous ne sommes capables que de médita-

1. Château, V, III. Fondations, IV.

tions et d'œuvres extérieures, sans y rien trouver d'ineffable.

Dieu ne conduit pas toutes les âmes par le même chemin... Toutes s'adonnent à l'oraison, mais toutes ne sont pas contemplatives... Une âme non contemplative ne laissera pas d'être très parfaite... Dieu la conduit comme une âme forte; il lui laisse endurer la soif en cette vie, mais lui tient en réserve pour le ciel les consolations dont elle n'aura pas joui ici-bas.

Beaucoup ne peuvent dépasser l'oraison vocale et atteindre la simple méditation..., ils iront de pair avec des âmes inondées de délices..., leur voie est même plus sûre, car nous ignorons si les consolations viennent de Dieu.

Marthe, non contemplative, était sainte... Voyez dans le Carmel la maison de Marthe.

La véritable union consiste, au prix de mille efforts, à faire de notre volonté une même chose avec la volonté de Dieu, à renoncer à toute volonté propre; à recevoir le doux et l'amer d'un cœur égal..., à jouir de la liberté d'esprit... qui renferme toute la félicité possible ici-bas. Cette union est possible dans une vie dévorée par les œuvres. C'est celle que je désire pour tous, de préférence à ces transports².

Agrémentée ou non d'extases et visions, l'union véritable exige une ascèse ardente. En Ascétique, sur un fond de ferme raison, il faut se livrer à l'enthousiasme. La « discrétion » et la « santé » sont les objections des faibles. « Moins je me soigne, mieux je me porte ». Soins et prudences, c'est à nos supérieurs de nous les imposer. Nous, ne pensons qu'à avancer et à entreprendre. « Je ne suis pas un saint » est un exemple de ce qu'il ne faut jamais dire³. *L'a b c* est de sentir pleinement et continuellement que tout péché est formidable, suicide et déicide, et que le moindre péché véniel nous rend peu à peu les réalités religieuses indifférentes, haïssables même, voire ridicules. De la pénitence, de la mortification continue et allègre; tous les spécialistes nous le crient : *In cruce gaudium*. Jouissons

2. Chemin, XVII, XX. Fondations, V. Château, V, III. — 3. Vie, X, XIII. Château, III, II.

de la faim, de la soif, de l'insomnie, des cilices. Obéissons, à genoux et à fond, à des supérieurs insensés. Le vrai saint a le sentiment aigu de sa scélératesse, et s'humilie justement devant le galérien ; faisons avec lui des tours de force d'humilité. Mais ne perdons pas de vue une des fins de ce fol héroïsme : la joie, la paix, la liberté d'esprit, le pouvoir d'appliquer son intelligence à quoi que ce soit, l'aptitude aux œuvres⁴.

C'est seulement quand on a goûté ce repos et cet empire sur l'univers, sur les biens et les maux, sur toutes les affections, c'est après cette victoire universelle qu'on la comprend⁵, qu'on sait exactement ce qu'on vient de faire, qu'on peut diriger une ascèse, distinguer entre les coups de discipline qui libèrent, et ceux qui satisfont quelque luxure, préparent à l'illusion et au péché. Nous pouvons alors nous laisser dire par N.-S. : ce désir de jeûne n'est pas bon, cette mortification est excessive, mange, dors. C'est forte des exemples comparés des mortifications efficaces et des mortifications insensées que Thérèse peut diriger et modérer les élans ascétiques d'un frère novice, ne pas s'étonner de l'érotisme qui s'y éveille, deviner ceux qui se gorgent de souffrances et se préparent à voir ou entendre tout ce qu'ils pensent, et les guérir par un régime de désintoxication.

Par une ascèse ardente et mesurée — où la discrétion, la prudence et la raison ne sont pas les masques d'une lâcheté, où l'enthousiasme et la sainte folie ne sont que les noms mal choisis d'une intellectualité supérieure — par l'ascèse parfaite, on ne se borne pas à libérer l'esprit, le cœur et les sens des affections qui les emplissent et de tout le créé qui les sollicite, on n'est pas seulement prêt à entreprendre, à terminer, à subir tout travail et toute épreuve avec une allégresse permanente. On a obtenu bien autre chose :

Vous auriez la foi si vous quittiez les plaisirs. Le vrai fruit de l'ascèse, c'est l'aptitude aux hautes œuvres des vertus théologiques et d'abord de la foi. Alors disparaît cette

4. Fondations, IX. Chemin, XIV. — 5. Chemin, XI.

fameuse hébétude, que les croyants reprocheront toujours aux autres⁶; alors seulement l'univers créé devient vraiment un rêve, et l'absolue ténèbre de la foi la réalité; le sens des choses surnaturelles secoue ses dernières somnolences, le chrétien n'a plus des vertus une conception positive, stoïcienne ou lyrique; il les éprouve comme surnaturelles, comme une création de Dieu, comme une infusion substantielle, une greffe, une mission divine, une présence de Dieu.

L'exercice des vertus lui a fait prendre conscience du surnaturel qui l'imprègne. Qu'il se livre alors à l'oraison sans discours et sans rêves, en compagnie des mystères; il est prêt pour le premier appel du pasteur, ce sifflement si doux auquel on accourt sans l'avoir entendu⁷.

Cette réforme universelle de la personne, allant de la métaphysique aux affects, c'est l'enlèvement des obstacles de la Montée du Carmel : la lumière surnaturelle est prête à répandre ses clartés dans l'âme. Enlevez les voiles, et dans votre âme purifiée par le dénuement, Dieu se répandra nécessairement⁸.

Quand on mérite ainsi *de condigno*, et quand on obtient l'expérience de Dieu, ce peut être sous des formes très diverses : foi pure en attendant la lumière de l'autre vie, héroïcité générale et continue des vertus, prodige maintenant aisé de l'union effective à la volonté présumée de Dieu, union ténébreuse des extases, don enfin, secondaire, accessoire et inférieur, des visions et des locutions.

PARTICULARITÉS CLINIQUES DES VISIONS

Quelques traits purement cliniques des visions ont vivement frappé Thérèse. Elles n'appartiennent pas au grand courant de sa pensée, et pourtant elle y revient sans cesse. Ces lumières divines sont la réalité par excellence et leur suave clarté paraît plus naturelle que toute autre. Elles doivent donc merveilleusement se prêter au travail intel-

6. Hello disait : Voltaire n'est pas intelligent; et les croyants, devant un Renan, par exemple, portent les diagnostics les plus fâcheux. — 7. Château, IV, III. — 8. Montée du Carmel, II, XIII.

lectuel, à l'attention et à la mémoire; et en effet, elles captent puissamment l'énergie psychique. Mais des particularités s'imposent ici à l'observatrice, qui les note loyalement et qui fait même de deux d'entre elles des signes des visions divines : on ne peut pas fixer les visions, elles sont parfois oubliées, elles ne sont pas sans analogies avec le rêve, elles sont brèves.

On ne peut pas fixer les visions. Extases, visions et locutions sont des phénomènes tout passifs. Parfaitement impuissants à les obtenir ou à les éviter par nos propres moyens, nous ne pouvons pas davantage les retenir pour les observer, à la façon d'un objet ou d'un souvenir.

On peut remarquer un détail de la figure ou du discours : « je remarquai la douceur de cette bouche si belle »¹; « je remarquai la bouche du démon; elle était épouvantable »²; « je remarquai cette expression du Christ : j'ai de la peine »³. On peut enregistrer le détail qui s'impose, mais on ne peut pas demander à la vision de nous laisser chercher le détail désiré. « J'avais un extrême désir de connaître la couleur de ses yeux, les proportions de sa stature, afin de pouvoir en parler. Jamais je n'ai mérité cette connaissance »⁴; et elle a vu le Christ plus de cent fois! La Vierge, quand elle apporte le manteau et le collier, est adolescente et ravissante, mais Thérèse ne voit que la forme générale de son visage, et ne peut discerner aucun trait. Le Seigneur, N.-D., lui apparaissent « comme on les représente sur les tableaux », et s'ils ont des gestes d'une extrême individualité, si N.-S. s'arrache pour elle un clou de la main, avec un lambeau de chair, les figures de ses visions n'ont pas un trait qu'elle puisse décrire. Elle reconnaît N.-S. silencieux, saint Pierre, saint Paul, ou tout autre saint, sans savoir à quoi. La figure identifiée ne lui a permis ni l'identification ni même la simple vue de ses parties. Elle voudrait en vain les voir; tout effort pour retenir, détailler, fixer, fait évanouir la vision⁵.

« Nous contemplons la vision quand il plaît au Seigneur de nous la représenter, de la manière qu'il lui plaît et le

1. Vie, XXIX. — 2. Vie, XXXI. — 3. Relation XXII. — 4. Vie, XXIX. — 5. *Ibid.*

temps qu'il lui plaît; mais nous ne pouvons rien ni pour ni contre. Nous avons beau faire, il nous est impossible de la voir quand nous le désirons, comme aussi d'en éviter la vue. Et si l'on cherche à considérer quelque détail en particulier, aussitôt tout disparaît »⁶.

Thérèse paraît ignorer que c'est là un symptôme commun à toutes les visions et hallucinations. Elle semble même croire que les visions pathologiques, fruits de nos puissances, se laisseront considérer et fixer; l'entière indépendance de la vision et notre complète passivité étant le signe de l'intervention du surnaturel.

D'ordinaire, les visions et locutions impriment vigoureusement et pour longtemps ou pour toujours leur forme et leurs effets. Les fausses visions n'ont pas plus d'action qu'un rêve et passent comme lui, les visions divines sont à jamais fixées⁷.

Ce n'est pas toujours le cas. Thérèse, qui écrit d'abondance et sans notes, a un petit cahier pour ses visions⁸. Le Seigneur lui recommande de prendre par écrit ce qu'il lui dit⁹. « N.-S. m'éclaira sur un point que je fus heureuse de comprendre. Je l'oubliai »¹⁰. « Le Père me dit des paroles dont j'ai perdu le souvenir »¹¹. « Le Père m'a parlé quelquefois ce me semble, mais je ne m'en souviens pas bien, non plus que des paroles »¹². « La Trinité m'avait été manifestée plusieurs fois par vision intellectuelle, mais, après quelques jours, la vérité ainsi montrée ne m'était pas assez présente pour que je puisse y fixer ma pensée »¹³.

L'impression indélébile — voilée dans les seules phases de psychasthénie — n'est donc pas une caractéristique constante des visions véritables. Celles-ci, même les plus hautes, peuvent mettre à s'effacer la facilité des rêves.

Les visions et locutions, réalités supérieures, enseignements, renseignements, bien encadrées dans les événements et les actes de la veille, paraissent être à l'opposé des rêves.

6. *Ibid.* — 7. Château, VI, III. Vie, XXV. — 8. Relation XLVI. — 9. LIII, LXIV. — 10. LIII. — 11. XII. — 12. LIV. — 13. LX.

En s'opposant à la vie ordinaire, c'est même celle-ci que les visions repoussent vers l'irréalité des songes.

« La vie est devenue pour moi une sorte de rêve, et tout ce qui frappe mes yeux, je crois le voir en songe... Je ne suis pas plus touchée des événements que de rêves que j'aurais eus... Je ne peux pas plus goûter une satisfaction ou m'attrister d'une peine... que d'un songe que j'aurais eu en dormant. C'est que le Seigneur m'a réveillée » ¹⁴.

La présence de Dieu, quand l'ascèse a fait son œuvre, abaisse automatiquement les réalités communes au niveau du rêve conscient d'être rêve. « Les vivants sont aux cieux. Ceux qui vivent ici-bas me paraissent tellement morts que le monde entier ne saurait me procurer la moindre compagnie. Tout ce que je vois des yeux du corps me fait l'effet d'un rêve et d'une plaisanterie » ¹⁵. Et dans les extases douloureuses, quand Dieu présent supprime la jouissance de sa présence et exalte les flammes du désir, les compagnes qui secourent la sainte « transpercée » « ne lui apportent pas plus de compagnie que des ombres » ¹⁶.

La force et l'insistance de ces passages obligent à y voir plus que des façons de parler. La présence de Dieu n'est plus seulement métaphysique ; elle emplit toutes les formes de la conscience. Elle déplace et fait sien le sentiment de réalité. A mesure qu'au profit de Dieu s'affaiblit l'action des objets sur nous, leur réalité s'atténue ; et Jean de la Croix, à force d'anéantir, avec l'appétit, les sentiments que soulèvent en nous les choses, supprime de son mieux les sensations, les images et la pensée au profit de la Ténèbre et de la foi nue. La nuit de l'affectivité précède et fonde la nuit des sens et de l'esprit, et les Nuits sont le refoulement des objets de nos sens vers l'apparence, le rêve et l'ombre, par l'invasion des sentiments de la réalité et de la présence divines.

Cette réduction d'une réalité par l'autre s'étend naturellement aux visions et locutions pathologiques ; et la sainte en fait « quelque chose d'à demi rêvé » ¹⁷.

Tout cela est fort cohérent ; mais on voit parfois l'effort qui fait de l'Oraison la veille s'affaiblir, s'interrompre,

14. Vie, XL. — 15. XXXVIII. — 16. Château, VI, XI. — 17. Château, VI, III.

être oublié, et l'oraison devenir un rêve. Thérèse ne le dit pas nettement à propos des visions, mais y insiste très suffisamment à propos des extases. L'extase physique et psychique est un sommeil, une syncope, une catalepsie. Ce qui la fait divine, c'est sa cause, son contenu spirituel inconscient, ses effets. Sœur du sommeil quand elle touche nos fonctions naturelles, il n'est pas étonnant que l'extase ait ses rêves. « La personne qui sort de l'extase semble sortir d'un sommeil plein de rêves et avoir peine à se réveiller »¹⁸. « Après les ravissements, l'âme reste plusieurs heures ou plusieurs jours impuissante à reprendre ses fonctions extérieures; elle est comme privée d'intelligence, comme en délire »; et ces suites de l'oraison la plus divine nous contraignent parfois d'y renoncer¹⁹.

Dieu, pour s'unir à l'âme, la travailler dans la nuit, se communiquer à elle, la met en sommeil; et quand il se retire de l'extase, sommeil et présence divine, il ne reste que la somnolence et le lent réveil. Après cela, il n'est pas étonnant de voir la sainte, au moins une fois, glisser à un rapprochement des visions et locutions avec les rêves. A propos de la plus haute vision, de la vision de la Trinité, vision intellectuelle compatible avec la veille la plus tendue, elle écrit : « on me fit alors entendre des choses dont je suis maintenant incapable de parler. Quelques-unes de ces lumières arrivent à l'âme d'une manière si secrète que l'entendement les perçoit à peu près comme une personne endormie, ou à demi réveillée, entend les paroles qu'on lui adresse »²⁰.

Physiologiquement et psychologiquement, l'extase divine est un sommeil, et les visions et locutions divines sont des rêves, des hallucinations. « Tout est semblable »²¹. Ici comme en d'autres points, on se demande si ce n'est pas la thèse thérésienne. Dieu reprendrait à la nature sommeil, rêve et hallucination, pour les faire lui-même en nous; mais pleins, cette fois, de lui-même et de ses desseins.

Les visions sont brèves. — Thérèse insiste à chaque instant sur la durée des extases et des visions. Sans s'expliquer,

18. Vie, XX. — 19. Vie, XXXVIII, XL. — 20. Relation XLII. — 21. Fondations, VI.

elle semble admettre ici qu'il existe au moins une différence entre les extases et visions pathologiques et les extases et visions divines, si semblables soient-elles. Ces dernières durent peu ²².

Quand une religieuse passe six ou huit heures en pâmoison, c'est une malade. La quiétude et l'union des extrêmes débuts, en 1536, pendant la grande maladie, ne dépassait guère un *Ave Maria*. Les unions de la IV^e Demeure sont « brèves ». Dans la V^e Demeure, la suspension complète ou incomplète de la conscience, l'obscur travail de Dieu dans l'âme ravie, la transformation de la chrysalide en papillon, dure à peine une demi-heure. Les grandes extases de la VI^e Demeure « durent peu ». Quand l'âme reste des heures captives, les instants de ravissement alternent avec les moments de demi-sommeil ou de liberté des facultés ²³. Les extases de douleur au contraire peuvent atteindre quatre heures ²⁴; la jubilation peut se prolonger une journée entière ²⁵; les puissances, au sortir de l'union, peuvent rester deux ou trois jours interdites ²⁶; les effets moraux enfin, s'ils ne sont pas compromis par des sécheresses ou par les concurrences mondaines, durent parfois indéfiniment ²⁷.

Ce qui est vrai de l'extase est vrai des visions, extases partielles. L'extase complète, sommet de l'union de l'âme à Dieu lui-même, est brève; plus brève encore est la vision, sommet de l'union de la conscience à une créature surnaturelle. « Sa rapidité ordinaire est celle de l'éclair ». Si l'âme peut considérer une vision, J.-C., N.-D., ce n'est pas une apparition; c'est un produit du travail de l'imagination, c'est une image morte ²⁸. Les trésors qui nous apparaissent parfois sont opulents, c'est une galerie de choses précieuses; mais les volets ne sont entr'ouverts qu'un instant, et Thérèse — différente ici comme ailleurs de tant de saints — ne se vante pas d'acrobaties mystiques : dans l'éclair d'une de ses visions, elle n'a pas vu tous les habitants de la terre, de l'enfer, du purgatoire et du ciel, ou quarante colonnes in-folio (Sainte Brigitte).

22. Fondations, VI. — 23. Vie, XX. — 24. Château, VI, XI. — 25. VI, VI.
— 26. Vie, XX. — 27. XIX. — 28. Château, VI, IX.

Pourtant, ses visions-éclairs sont volontiers de petites scènes assez complexes; et ses locutions sont souvent de petits discours, nets, précis, dont chaque syllabe s'imprime. Thérèse écrit intégralement ce qui a été dit par le Maître, et non son interprétation. Ces longues phrases sont-elles des locutions-éclairs? Elle n'en dit rien. Affirmative sur la brièveté des visions, elle ne dit rien de la durée des locutions²⁹.

Il est enfin des visions et locutions dont la sainte, dont N.-S., nous dit expressément qu'elles ne sont pas soumises à cette nécessité d'être brèves. Les visions-éclairs sont les visions imaginatives, les visions intellectuelles peuvent durer indéfiniment.

Il en est de très brèves. Quand sainte Thérèse voit que tout est en Dieu, et qu'en lui nous commettons nos scélé-ratesses, cette immense faveur ne dure qu'un instant³⁰. Elle voit, « ce fut intellectuel et très rapide », que les trois Personnes sont distinctes³¹.

Ces fulgurations intellectuelles sont rares. L'ordinaire, c'est l'ample et paisible entretien avec J.-C. Quand il s'assied auprès de Thérèse, s'étend « intellectuellement » dans ses bras, accompagne ses pas, c'est pour des heures, pour un long moment, pour des jours, des mois, un an³². N.-D. reste plusieurs heures à sa gauche, la vision intellectuelle des trônes dure deux heures, la vision de la Trinité finit par être à peu près permanente. Elle s'affaiblit parfois et permet les occupations extérieures; quand l'âme se recueille, elle retrouve les trois Personnes, les voit et jouit de leur présence.

Qu'elle ne s'étonne pas de ces différences de durée, lui dit le Seigneur; il est bon qu'il en soit ainsi³³.

Les visions imaginatives sont brèves, et cette fugacité trahit le divin. Pourquoi? Parce qu'elle souligne notre passivité. Les fausses visions sont notre œuvre; et notre volonté secrète, notre désir caché les maintiendra ou les effacera à son gré. Les visions intellectuelles peuvent être longues parce que, avec elles, notre passivité change de caractère. Quand nous les méritons, nous ne sommes plus

²⁹. Vie, XXV, et *passim*. — ³⁰. Château, VI, IX. — ³¹. Relation XXXVI. — ³². Château, VI, VIII. — ³³. Relation XII.

un objet que Dieu travaille, et dont il tire des éclairs; nous sommes, pour plus ou moins longtemps, unis à Dieu, et cette communauté se manifeste par des formes hautement intellectuelles. Nous ne sommes plus la bête, incapable, rétive et distraite, de qui Dieu ne pouvait se faire voir qu'en l'arrachant à sa perception habituelle, pour la soumettre aux procédés de l'hallucination et du rêve. Dans les entrevues qui annoncent et constituent le Mariage spirituel, nous sommes déiformes, et notre ascèse nous a rapprochés de la hauteur de Dieu. Visions et discours n'exigent plus dès lors l'emploi de procédés étrangers à notre personnalité consciente et présente; nous pouvons voir et entendre le Maître sans renoncer à notre nouvelle conscience; et si les visions intellectuelles nous laissent le sentiment de la passivité, elles n'ont plus les caractères oniriques des hallucinations.

LE DIAGNOSTIC DES VISIONS DIVINES

Thérèse a vu le Christ près d'elle, dans ses bras; et pourtant, il n'est pas descendu sur terre. Depuis sa résurrection et son ascension, il n'est descendu sur terre pour personne, il ne s'est montré à personne. Quand elle dit qu'elle l'a vu, quand elle dit qu'elle a entendu des paroles de la bouche du Sauveur, quand il s'assied près d'elle, elle n'ignore pas que quelqu'autre religieuse, bien loin d'Avila, peut avoir la même vision; elle n'oublie pas, beaucoup moins que ses fidèles, qu'il y a là un phénomène psychique étrange, puisque N.-S. n'a pas quitté les cieux; elle proclame enfin que les visions et les locutions sont « imaginaires ». On les voit et les entend sans qu'il y ait rien en elles pour les yeux et les oreilles. Les yeux fermés et les oreilles bouchées, on les percevra mieux que jamais, et les visions et locutions les plus vastes et les plus lointaines sont des phénomènes « intérieurs ».

Ce sont des perceptions sans objet. Sans présenter d'objet extérieur au voyant, Dieu en détermine pour lui la vision. Comment ? « Il ne me l'a jamais dit ». « Je ne prétends pas expliquer comment notre entendement peut recevoir une image si saisissante que J.-C. paraît véritablement présent. Le Seigneur ne m'a pas fait connaître le comment, et je suis si obtuse que malgré toute la peine qu'on a prise, je ne l'ai pas compris »¹.

Elle en a cependant dit assez pour qu'on se fasse quelque idée du procédé divin.

Chaque chose a deux façons d'être objet pour nous : objet de notre perception, objet de notre mémoire. Nos yeux la voient dans l'espace, et nous disons que notre mémoire la voit dans le passé. Elle est tour à tour objet matériel et objet spirituel, ou, si l'on préfère, objet extérieur et trace cérébrale. Quelques théologiens veulent que

1. Vie, XXVIII.

les visions et locutions divines aient un objet extérieur, et que Dieu ou N.-S., sans se montrer, sans parler, crée un objet réel pour le voyant. Ils croient même avoir vu l'image de cet objet sur la cornée de leurs Bernadettes². C'est eux que l'on suit quand on oublie le caractère exclusivement imaginaire ou intellectuel des visions thérésiennes, et quand on travestit la transverbération au point d'en montrer les cicatrices sur le malheureux cœur de la sainte.

Sauf à cette extrême droite, on ne fait pas porter la vision sur un objet extérieur mais sur un objet « interne », spirituel, sur une trace cérébrale.

Cette empreinte ou cette espèce est-elle créée par Dieu pour les besoins de la vision ? Ou Dieu, dérangeant le moins possible le cours des choses, se contente-t-il d'exalter les traces déjà existantes, déjà formées par la nature ? Si la Vierge dit à Bernadette : « Je suis l'Immaculée Conception », et si l'enfant n'a jamais entendu ce mot, la vision sera évidemment une création d'espèces, et cette thèse a ses partisans. L'exemple de sainte Thérèse ne lui est guère favorable.

Dieu se met toujours à la portée de Thérèse. Dieu parle comme elle écrit, comme les auteurs qu'elle fréquente, comme parlent ses maîtres. Les ordres du Seigneur apportent des solutions prévues aux problèmes qui la préoccupent. Quand il lui dit : « fonde à Ségovie », nous avons le droit de croire que cette mission n'était pas imprévue. Thérèse ne nous dit pas qu'elle ait eu des révélations concernant des inconnus ou des faits imprévisibles. N.-S. apparaît sous les traits et dans les attitudes popularisées par la peinture. La mémoire de Thérèse était toujours « capable » de ses visions, et l'inouï n'est jamais que dans la splendeur, la profondeur ou l'éclat du discours ou du tableau. Dieu s'accommode à notre faiblesse. Il se montre dans la mesure où nous sommes capables de sa vue³. *Deus omnia movet secundum modum eorum*. Certains effets : regarder une statue et croire qu'elle se meut, parle,

2. Saudreau, *Etats mystiques*, 211. Poulain, *Grâces d'oraison*, 325. Farges, *Théologie mystique*, II, 51. — 3. *Vie*, XXXVIII, XXVIII.

ordonne, sont souvent causés par Dieu, qui encourage ainsi et fortifie les âmes faibles, *secundum modum eorum* ⁴.

Si Dieu fait une vision en violentant le moins possible la nature, la vision « imaginative » thérésienne est le réveil d'une image; mais ce réveil enveloppe une action directe de Dieu sur le matériel et le travail de nos puissances évocatrices. Ces faveurs surnaturelles, presque les plus basses, Dieu les fait dans, par et avec l'homme naturel; et si elles sont appelées « extraordinaires » c'est grâce à leur origine première, Dieu travaillant directement notre substance, notre âme, notre imagination, notre inconscient si l'on veut. En elles-mêmes, abstraction faite de l'origine et des effets, elles ressemblent infiniment aux hallucinations des malades.

Dans une perception réelle, Dieu fait agir l'objet extérieur sur nos sens; dans une perception « imaginative » aucun objet, surnaturel ou métapsychique ne nous est donné, aucune espèce nouvelle n'est introduite dans notre imagination; la parole ou la vision est élaborée par notre machine pensante, Dieu déclenchant l'action de l'objet interne : l'image incluse dans l'inconscient. *Istae apparentiae externae possunt fieri dupliciter, aut per elicentiam visionis externae, aut per elicentiam imaginativae quae putat seu judicat se videre externe, quatenus species intus existentes descendunt circa organa sensuum... et ab illis mota phantasia putat se videre visu externo, quia ab ipso visu movetur, id est a speciebus descendantibus circa visum* ⁵.

C'est toujours le mécanisme hallucinatoire qui joue; et selon qu'elle est voulue ou permise par Dieu pour le bien, pour la maladie ou pour le mal, la même perception sans objet est une vision céleste, une vision démoniaque ou une hallucination morbide. Sauf miracle, quand Dieu veut nous faire jouir de sa présence, la manifester, nous montrer quelque chose du ciel ou nous parler, il ne crée pas en nous des mécanismes nouveaux. Il reprend à la nature le vulgaire sommeil, l'humble rêve et l'artificieuse hallucination, et

4. Jean de la Croix, Montée, III, II, XXV. — 5. Jean de Saint Thomas, — C'est le « comment » demandé par Thérèse.

les met lui-même en nous, remplis de sa présence et rendus capables de grands effets.

Il fait les visions avec les hallucinations comme les extases avec les syncopes ; et ce recours à « la maladie » pour élever les âmes ferventes a toujours inquiété, nous l'avons vu, les mystiques théologiens « Dieu nous perfectionne selon notre nature et il commence par le plus bas »⁶. Au début de nos progrès mystiques, les hallucinations divines et les syncopes extatiques, plus que l'union à Dieu dans la foi nue, sont en harmonie avec notre « animal nature » ; elles ont d'emblée et longtemps une admirable efficacité pour nous aider à franchir les plus rudes étapes de la vie spirituelle. Ce grand effet les sépare radicalement des hallucinations pathologiques ou démoniaques. Celles-ci, permises par Dieu, ne sont capables de provoquer que notre abaissement ; les visions divines, les hallucinations faites par Dieu, nous élèvent. Par elles ou en même temps qu'elles, Il infuse en nous la force et la vertu ; et si nous pouvions refuser la vision, nous ne serions pas pour cela privés de ses fruits.

On est bien près ici, sans quitter sainte Thérèse, Jean de la Croix et les croyants, de la conduite du savant qui voit dans les visions thérésiennes le produit naturel de l'Inconscient ; non pas malade ou réduit à l'automatisme neurologique, mais doué d'une activité spirituelle supérieure, capable de se subordonner une conscience et une personnalité puissantes, et de les hausser à une grande œuvre. Les croyants, la foi, se refusent à concéder pareille efficience à la nature ; ils n'admettent pas d'inconscient, d'automatisme psychologique ou neurologique, de physiologie ou de pathologie sanctifiants ; pour eux, des hallucinations et des syncopes qui créent un héroïsme spécifiquement chrétien ou coïncident avec lui sont des visions et des unions divines.

Les visions thérésiennes sont des hallucinations, mais elles ne sont le produit ni d'un inconscient malade ni d'un inconscient génial directeurs de la conscience ; elles sont

6. Jean de la Croix, *Montée*, II, XIV, XV, XXXV.

l'œuvre d'une volonté particulière et d'un travail direct de Dieu dans notre âme.

Comment les distinguer des hallucinations pathologiques ?

« Les marques auxquelles on peut y reconnaître l'action de Dieu sont si nombreuses, qu'à mon sens il est impossible de la méconnaître... Qu'elles soient imaginatives ou intellectuelles, elles viennent de Dieu, du démon ou de l'imagination ; et je vais exposer, si je peux, les signes auxquels on les distingue... Les personnes expérimentées verront que j'ai été exacte » ⁷.

Il faut en effet de l'expérience ⁸. Grâce à elle, l'erreur est impossible. Sans elle on pourra errer toute sa vie. Indéfiniment, « on se figurera entendre alors qu'on n'entend point » ⁹.

Se figurer entendre quand on n'entend point ! Dès 1562, elle aborde vigoureusement ce problème, et conclut : l'erreur, facile aux débiles, aux mélancoliques, aux épuisés, aux malades, est inadmissible chez le normal qui a vraiment entendu. « Quand il y a fausse locution, il est impossible que l'âme ne voie pas jusqu'à l'évidence que c'est elle qui prononce un discours » ¹⁰. Si subtil que soit le travail de l'entendement, il est impossible qu'on ne finisse pas par comprendre que c'est lui qui agit, qu'on a ordonné un discours, fait soi-même, construit seul la réponse ou la figure désirée ou redoutée. La Mystique est formelle là-dessus. Que ce soit dans le mal ou dans l'erreur, il n'y a pas d'impulsion ou d'illusion irrésistible. « Par un sens très subtil, l'âme possède la maîtrise des mauvaises pensées » ¹¹. Le démon ne peut posséder une personne que si elle y consent et y coopère ¹². Il attaque seuls ceux qui sont disposés à se rendre ¹³. L'hérétique s'aveugle volontairement, et une voix secrète l'avertit de son erreur ¹⁴. Il en est exactement de même quand nous avons à découvrir si nous entendons autrui ou si nous nous écoutons : qui est trompé désirait entendre, cherchait à entendre, était aux écoutes et voulait être trompé.

7. Vie, XXVI. Château, VI, III. — 8. Cf. p. 306, 308. — 9. Château, VI, III. — 10. Vie, XXV. Les malades, cf. p. 309. — 11. Diadoque de Photicée, cité par Hoorn, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1927, 411. — 12. Scaramelli, cité par Poulain, *l. c.* — 13. Vie, XXV. — 14. Vie, VII.

S'il n'attend pas et n'écoute pas, s'il se distrait de la phrase ou de l'image qui se forme, il ne peut manquer de voir s'évanouir l'illusion et, surtout, de découvrir sa pauvreté, exclusive de l'origine divine et caractéristique des produits de l'automatisme. Evoquée dans un moment de fléchissement psychique, l'image illusoire, malgré l'apparence qui a failli en imposer, est insignifiante; critiquée, elle se révèle sans action, on n'en fait aucun cas, elle finit par laisser lassitude et dégoût, on voit qu'elle était le fruit d'un délire¹⁵.

Quand l'image surgit de notre inconscient sous l'action divine, nous avons la connaissance certaine de notre passivité. Nous ne pouvons pas ne pas écouter¹⁶. Il n'y a diversion qui tienne, ni résistance, ni industrie¹⁷. Il est impossible de ne pas voir et de ne pas entendre; tout est inutile, nous écoutons par contrainte, nous voyons malgré les yeux fermés et les yeux ouverts¹⁸, nous sommes attentifs malgré nous et empêchés de nous distraire¹⁹; l'Esprit arrête les autres puissances²⁰. « J'ai résisté près de deux ans à ces paroles et je l'essaie encore »²¹. Toujours vainement.

Incapables de nous soustraire à la vision ou à la parole, nous ne pouvons pas mieux la provoquer. Nous ne pouvons rien ni pour ni contre. Nous ne pouvons pas plus voir quand nous le désirons que nous n'avons pu éviter la vue. Soit pour avoir plus, soit pour avoir moins, nos efforts sont impuissants²². Rien ne peut empêcher l'apparition de disparaître²³. Thérèse s'épuise en essais pour revoir une vision²⁴. N.-S. se montre quand il lui plaît, comme il lui plaît, tant qu'il lui plaît, et — nous l'avons déploré — si nous cherchons un détail de la forme, les yeux, la bouche, tout disparaît. Tout effort sur la vision ne sert qu'à l'anéantir²⁵.

Si elle était notre œuvre, nous pourrions enlever à notre entendement cette licence d'arranger des figures et des phrases²⁶. Si elle était nôtre, pourquoi s'évanouirait-elle ainsi malgré nous et sans retour? Pourquoi ne pourrions-

15. XXV, XXVIII. — 16. Château, VI, III. — 17. Vie, XXVIII. — 18. Relation XXXIV. — 19. Vie, XXV, XVII. — 20. Château, VI, III. — 21. Vie, XXV. — 22. *Ibid.* — 23. XXIX. — 24. Relation LIV. — 25. Vie, XXIX. — 26. XXV.

nous pas nous figurer entendre quand nous voudrions²⁷ ? Si la vision ne venait pas d'un autre, pourquoi cette absolue impuissance à provoquer, empêcher, observer, retenir, rappeler ou chasser ?

Les paroles et les figures qui naissent des débiles, des imaginations forcées ou après les austérités indiscretes ne trompent que le malade et pendant qu'il est malade. On découvre toujours que c'est divagation et délire²⁸. Les visions et les paroles de Dieu surgissent aussi dans un état où notre pensée personnelle est plus ou moins paralysée, troublée, distraite. Soudain s'élève en elle, étranger à ses images actuelles, imprévu et tyrannique, un langage où tout est net et se grave, jusqu'à la moindre syllabe²⁹, des mots dont chacun épanche un fleuve de sens³⁰, des instructions que notre pleine intelligence n'aurait pu coordonner³¹, des images où la seule blancheur d'une main surpasse toute créature et toute rêverie. Leur éclat n'éblouit pas, leur splendeur est délicieuse ; auprès d'elles toute clarté terrestre est une eau trouble sous les nuages, toute réalité corporelle paraît une ombre³². Netteté du détail perçu, précision du dessin — verbal ou autre —, richesse intellectuelle, beauté, ces vertus de l'image divine ne sont pas des illusions de malade, et l'observatrice les leur retrouve quand elle se raconte.

LES EFFETS

A la conscience immédiate, à la conscience persistante et confirmée de la passivité, de l'origine externe, de l'origine surnaturelle et de la valeur des visions divines, s'ajoute une seconde masse de preuves : les fruits des visions surnaturelles. « C'est aux effets que l'âme reconnaîtra l'origine des faveurs »³³. « Tel est et sera toujours mon thème »³⁷.

La vision ou la parole est une violente commotion et commence par bouleverser l'âme ; mais à ce fracas de tem-

27. *Ibid.* — 28. *Ibid.* — 29. Château, VI, III. — 30. *Ibid.* — 31. Vie, XXV. — 32. XXXVIII. — 33. XXXVII. — 34. Château, VI, VIII. — 35. VI, IX. — 36. Relation I. — 37. LIII.

pête succède une paix délicieuse, et les effets se développent³⁵. Même si elle reproche, la vision crée d'abord une joie; et sa puissance à faire des sentiments de force, son pouvoir euphorique se manifeste surtout quand elle surprend l'âme dans ses psychasthénies : Thérèse a perdu tous ses sentiments, dans ses visions passées elle ne voit que mensonge, elle doute si elle a la foi, elle ne comprend plus rien, plus rien ne la touche; « en cet état, une seule parole, une vision me rend paix, santé, intelligence, vigueur et désir...; j'en ai fait bien des fois l'expérience... et je ne crois pas que ce soit un effet de l'imagination, car j'y ai pris bien garde »³⁶. Tous les livres, tous les directeurs, tous les efforts personnels sont impuissants, et « ne crains rien » communique une paix profonde³⁷. Dans les tribulations les plus épuisantes, « que crains-tu ? » lui rend une neuve vigueur³⁸. Lors de la fondation de Palencia, nous l'avons vue faible et sans confiance, vainement aiguillonnée par le confesseur et une prieure; mais Il parle; l'élan irrésistible est donné, l'œuvre entreprise et achevée³⁹. La communion, l'eau bénite, les paroles rituelles ont parfois ce pouvoir de dissiper les ténèbres; et elle l'a nettement vérifié⁴⁰ : « Une communion enlève parfois comme avec la main des maux violents et manifestes qu'il lui eût été, à son avis, impossible de feindre »⁴¹. Mais ces magnifiques effets s'effacent devant l'efficacité souveraine d'une vision ou d'une voix : « Aux larmes dont je me trouvais inondée je voyais bien que ce n'avait pas été un songe »⁴².

Mais il ne faut pas — n'oublions jamais d'opposer les effets affectifs des visions à ceux des hallucinations — il ne faut pas que ce soient « les faibles larmes, les larmes de femme qui n'apportent pas la pureté »⁴³, les vains sentiments de dévotion qui ne produisent aucun effet⁴⁴, les intentions et les velléités qui n'iront pas aux actes. Si on a joui d'une vraie grâce, et non d'une illusion, le temps le fera connaître⁴⁵. Ce qui vient de notre esprit est un premier mouvement de la pensée qui se perd et s'efface, ce qui vient de Dieu subsistera⁴⁶. Les oublis et les rechutes

33. Vie, XXVI. — 39. Fondations, XXIX. — 40. Vie, XXX, XXXI. — 41. Chemin, XXXIV. — 42. Vie, XIX. — 43. IX. — 44. XV. — 45. Pensées sur le Cantique, VI. — 46. Vie, XXV.

ne manqueront pourtant pas; et si l'élan donné par un ravissement dure parfois toute une vie⁴⁷, il n'est souvent que de quelques heures⁴⁸; et il y a des sécheresses qui effacent tout. La force infusée par la vision n'en est pas moins réelle, et ne tolère pas de confusion avec ce que peuvent donner les mouvements de nos humeurs. L'âme imparfaite aspire soudain à des actes héroïques, et elle y est apte; elle marchait à peine, elle a les ailes de la colombe.

Cette doctrine de l'effet des visions a pris une forme très accusée et très originale chez Jean de la Croix. Les paroles divines, paroles « formelles », prennent parfois le nom de « substantielles ». C'est qu'elles agissent sur la substance même de l'âme : « sois bonne — aime — ne crains pas », créent en elle la bonté, le courage, l'amour, la substance même de ces vertus, leur « habitude »⁴⁹.

Ce n'est pas assez dire. De l'effet sensoriel et de l'effet moral, affectif ou moteur, c'est celui-ci qui est infusé « en ordre principal »⁵⁰. On peut refuser la vision, on pourrait réussir à l'éviter, sans rien perdre de son apport de vertus. Quand on résiste au ravissement, le progrès, qu'il jalonne plus qu'il ne le fait, est obtenu quand même⁵¹. L'échelle de Jacob, le buisson de Moïse, les mots très simples entendus par les apôtres⁵², ont eu un pouvoir infiniment supérieur à celui qu'ils paraissent recéler. Dieu infuse à la fois deux choses : la vision et la vertu; et la vision n'est qu'un accessoire. On est ici tout près de la doctrine où la vision, fruit de l'inconscient, n'est qu'un signe de l'état affectif, surgit quand il est préparé et va s'affirmer, ne le cause pas.

« Et l'âme criait... donne-moi un signe pour que je sois sûre que c'est Toi. Je demandais signe corporel que je pusse voir..., chandelle, pierre précieuse ou quelque'autre signe en ma main.

« Je ne montrerai ce signe à personne, si Tu veux. Et il répondait : ce que tu demandes est un signe qui te donnerait liesse toujours quand tu le verrais ou le toucherais; mais il ne te tirerait pas du doute, et tu pourrais en un tel signe

47. XXI. — 48. Relation I. — 49. Montée, II, XXX. — 50. *Ibid.*, XIV. — 51. Vie, XX. — 52. Château, VII, II.

être déçue... Je te donne un signe meilleur que celui que tu demandes; lequel signe sera continûment avec toi en dedans de ton âme; c'est que toujours tu sentiras Dieu, et seras chaude d'amour de Dieu. Et tu connaîtras en dedans de toi que ne peut faire cela autre que Moi. Et voici le signe que je laisse dans ton âme... Je te laisse un amour de Moi, par lequel l'âme continûment sera chaude de Moi. Et cet amour sera si fervent que si quelqu'un te disait du mal, tu crieras tu es indigne d'une telle grâce... Et alors tu connaîtras que Je suis en toi. Et si un homme ne te dit méchanceté, tu en auras cependant grand désir... » ⁵³. *Le Grand Signe, c'est la Certitude.*

« Dans ma crainte de l'illusion, Dieu m'a donné des marques pour aisément distinguer ce qui vient de lui d'avec ce qui vient du démon, de l'amour-propre ou de quelque autre mouvement naturel : 1° ses grâces seraient toujours accompagnées de quelque humiliation extérieure; 2° après les avoir reçues, je serais plongée dans un abîme de confusion à la vue de mon indignité; 3° les communications ne provoqueraient jamais le moindre mépris pour autrui; 4° ses grâces ne m'empêcheraient jamais d'obéir aveuglément; 5° cet esprit me porterait à cinq choses : aimer N.-S. J.-C., obéir parfaitement à son exemple, souffrir sans cesse pour son amour, souffrir sans qu'on s'aperçoive que je souffre, avoir une soif insatiable de communier » ⁵⁴.

Et Thérèse : « Par effets de l'oraison, je n'entends point les bons désirs, car ils ne sont pas toujours tels que notre imagination nous les présente. Les bons effets se montrent dans les œuvres... » Celui qui œuvre fait plus « que celui qui se rompt la tête dans sa cellule pour s'exciter à l'oraison, et qui croit avoir beaucoup fait s'il a tiré par force quelques larmes de ses yeux » ⁵⁵.

Des saints montrent, dans une multitude d'exemples, ce que sont l'euphorie et l'énergie causées par la vision, ou libérées par elle, ou infusées avec elle : ce sont des vertus chrétiennes, spécifiquement différentes des forces, illusoires

53. Bienheureuse Angèle de Foligno. Trad. Donceur, 74-75. — 54. Marguerite-Marie, in Saudreau, *Etats mystiques*, 258. — 55. A Gratien, octobre 1571.

ou réelles, qu'apportent ou déclenchent les procédés naturels ⁵⁶.

Souvent Thérèse tentait en vain de faire apprécier « le gage » de la divinité de ses visions : le soudain et durable éclat de ses vertus, force, prudence, magnanimité, initiative, esprit d'entreprise et de réalisation; et aussi, humilité, obéissance, renoncement. Les réfractaires ne désarmaient pas. On ne sait s'ils étaient plus sensibles aux garanties pour ainsi dire juridiques de l'origine surnaturelle des visions : l'accomplissement du fait annoncé, la conformité à la foi, la certification de l'origine divine par Dieu Lui-même.

Que ces paroles viennent de Dieu, « j'en ai la preuve dans la réalisation parfaite et sans exception aucune d'une foule d'événements qui m'avaient été annoncés trois et quatre ans à l'avance » ⁵⁷. A ce propos, ses biographes citent d'elle des monitions de mort ou de danger qui ne manquent pas de toute précision, mais il faut se borner à ce qu'elle dit elle-même. Elle répète plusieurs fois ⁵⁸ sa première affirmation : « de tous les événements qui m'ont été annoncés dans l'oraison, il n'en est pas un dont je n'aie vu l'accomplissement. J'en signalerai peut-être quelques-uns ». Mais la sainte a oublié de donner les précisions indispensables sur ses visions et locutions prophétiques, et ne s'est pas embarrassée de la discussion classique sur les prédictions littérales, symboliques et conditionnelles : « Je détruirai le monde tel jour »..., à moins que — sous-entendu — tel saint héroïsme ne le rachète.

Voici pourtant quelques révélations (?) à sainte Thérèse. On vient d'interdire les bons livres en espagnol. « Je te donnerai un livre vivant ». Elle ne comprend pas et, peu après, c'est la vision de 1558. Son confesseur ne la croit pas. « Cette peine finira bientôt ». C'est l'annonce de la mort, pense-t-elle. C'est la venue de Gaspard de Salazar ⁵⁹. « Attends un peu et tu verras de grandes choses ». Six mois, elle cherche à comprendre. C'était l'annonce des fondations.

⁵⁶. Sur la spécificité des effets dynamogéniques des visions et extases divines comparées avec des états naturels, cf. p. 189, 217-218, 314-324, et surtout 196-197. — ⁵⁷. Vie, XXV. — ⁵⁸. XXVI, XXXIV, Relation 3. — ⁵⁹. Vie, XXXIII.

« Pars. Il n'est pas seulement question de cette fondation. Emporte la règle et les constitutions ». C'est la rencontre de Mariano de Saint Benoît, l'essor prochain des Carmes déchaussés ⁶⁰. — Elle a la vision d'une armée qui l'attaque. C'est la persécution des gens de bien ⁶¹. — Elle assiste à une dispute entre démons et anges. Peu après un conflit éclate entre personnes d'oraison et gens qui ne font pas oraison. — Elle prie pour une personne qu'un lien charnel éloigne de l'oraison. Elle voit un démon qui déchire rageusement des papiers. Elle est exaucée ⁶². — Elle prie pour une personne décidée à se déshonorer. Elle entend une voix suave, sans rien comprendre. « Je compris que ma prière était exaucée, et elle le fut en effet » ⁶³. — Elle prie pour des malades. Ils guérissent. C'est pendant sa prière pour un aveugle que N.-S., arrachant un clou de sa main gauche avec un lambeau de chair, lui a dit ces mots qu'il répétera : J'exaucerai toutes tes prières. « Huit jours après, Dieu rendit la vue à cette personne. Il se peut que cette guérison ne fut pas l'effet de ma prière. Cependant la vision m'en donna la certitude » ⁶⁴.

Une seule fois, elle nous cite elle-même une révélation précise, et peu exposée, en apparence, aux jeux interprétatifs : Un de ses beaux-frères meurt subitement, sans confession; et Thérèse apprend que sa sœur mourra de même, qu'il faut la prévenir. Le confesseur résiste, Dieu insiste; on s'exécute, on ne perd pas la chose de vue et, « quatre ou cinq ans après, la prophétie se réalisa » ⁶⁵.

Cette monition est la seule où l'on sorte un peu du vague; et j'ai cité tout ou presque tout ce que Thérèse rapporte de ses révélations de faits. Après les avoir affirmées en termes généraux, elle ne leur donne qu'une toute petite place; et c'est le moment de rappeler avec Jean de la Croix que Dieu nous a tout dit, tout révélé, appris par le Christ tout ce que nous avons à savoir. Demander des révélations de faits, c'est désirer le signe matériel, le jouet dont Angèle de Foligno nous a dit la non-valeur, c'est vouloir substituer la science ou la métaphysique à la foi, c'est supprimer le surnaturel.

60. Fondations, XVII. — 61. Vie, XXXIX. — 62. *Ibid.* — 63. *Ibid.* — 64. *Ibid.* — 65. XXXIV

N.-S. lui affirme que ses visions et locutions viennent de Lui. Nous l'avons vue citer Ses précisions sur la psychologie des états mystiques. Maintenant, Il lui apprend que saint Pierre et saint Paul la garderont des illusions, il lui « démontre par certaines raisons que les visions ne viennent pas du démon » ⁶⁶. « Un jour que j'étais agitée de doutes, me demandant si ces visions venaient de Dieu, N.-S. m'apparut et me dit avec sévérité. O enfants des hommes, jusques à quand aurez-vous le cœur dur ? Il ajouta que je devais sérieusement examiner une chose. Etais-je oui ou non toute à lui ? Si j'étais toute à lui comme il était vrai, je devais croire qu'il ne me laisserait pas aller à ma perte. Il me dit encore de considérer les accroissements que prenait chaque jour mon amour pour lui. C'était une preuve que les visions ne venaient pas du démon. Je ne devais pas croire que Dieu laissât à cet ennemi tant d'empire sur l'âme de ses serviteurs. Non, ajouta-t-il, il n'est pas en son pouvoir de te donner cette lumière de l'esprit et cette paix dont tu jouis. Il me dit aussi que tant de personnes, et d'une telle autorité, m'ayant assuré que ses faveurs venaient de Dieu, je ferais mal de ne pas les croire » ⁶⁷.

Dans la conformité à la foi enfin, il y a une force probante comparable à la certification par Dieu. Il est d'abord évident qu'une vision, pour peu qu'elle s'écarte de l'Ecriture, est pathologique ou démoniaque. « Je le crois bien plus fermement sans comparaison que je ne crois être sous l'action de Dieu ». Le moindre désaccord avec l'Ecriture « montre avec tant d'évidence que l'action est du démon que si le monde entier m'affirmait qu'elle est de Dieu, je ne le croirais pas ».

Mais la foi ne se contente pas d'écarter ce qui la contredit. Le fait de la conformité des visions à la Vérité convainc positivement de leur origine surnaturelle. « Ce que j'ai vu, ce que mon expérience m'a appris, c'est que la conviction de l'origine divine d'une faveur ne s'imprime dans l'âme qu'autant que cette faveur est conforme à la Sainte Ecriture ». Quels que soient les chocs et les tentations,

66. XXIX. — 67. XXXIX.

l'âme ne doit jamais vaciller sur un point de la foi. « Si elle ne trouve pas en soi cette fermeté, et si les consolations et visions n'ont pas pour effet de la faire croître, on ne doit pas les tenir pour sûres ». Dieu enfin « ne permettra jamais au démon de tromper une âme qui par suite de cet attachement inspiré directement de Dieu et qui rend la foi vive et inébranlable, s'efforce constamment de se conformer à la croyance de l'Eglise; une âme si ancrée dans sa foi que toutes les révélations imaginables, vît-elle les cieux ouverts, ne la feraient pas dévier d'une ligne de la pureté de sa doctrine » ⁶⁸.

La certification par Dieu et la foi ! Il n'est pas de plus hauts arguments. Nous nous rappelons que la foi n'est pas un système verbal auquel nous nous laissons aller à croire plus ou moins. C'est une infusion surnaturelle, une greffe, un organe, une modification substantielle de notre âme, une puissance intellectuelle supérieure, indifférente aux violences affectives ou aux prétentions rationnelles. Son contenu paraît n'être qu'une parole, mais dont le croyant seul — celui qui a *l'expérience* de la foi ⁶⁹ — peut déceler et comprendre la parfaite originalité : elle est révélée et révélatrice, elle est *quod et quo creditur*. Et quand Dieu nous dit : « c'est moi qui te parle », un acte de foi s'accomplit que la raison regarde avec hébétude, que Thérèse permet aux autres de traiter de folie, mais que le croyant appelle une science.

Nous tenons la principale « raison » thérésienne de la croyance en la divinité des visions et locutions; c'est une *certitude immédiate*. Les considérations et les arguments la confirment; ils ne la font pas. « Quand je suis en oraison, tous les théologiens et toutes les saintes âmes auraient beau se liguer contre moi, et j'aurais beau faire tout au monde pour les croire, ils ne me convaindraient pas... A la première vision, tous les doutes s'en vont en

68. XXV. — 69. *Litterarum sensum extra ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab iis tradi posse qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt.* Léon XIII. *Providentissimus*. Cf. Visions et ascèse, p. 321-325; Foi et Dons, 335-338; Foi, 246

fumée. Je crois à l'action de Dieu sans pouvoir faire autrement »⁷⁰.

Son esprit droit, sa raison, ses analyses psychologiques, ses observations cliniques, son ascèse, ses œuvres, son « habitude » des vertus chrétiennes, son héroïcité, sa foi, les Instincts qu'on appelle Intelligence et Sagesse unissent en elle leurs forces et, sans l'inquiétant secours de l'affectivité, viennent étayer une certitude qu'ils n'ont pas créée.

Thérèse soupçonne que les visions et locutions divines ne sont pas des objets, mais des images et des souvenirs choisis par Dieu dans notre inconscient et exaltés par les procédés qu'Il laisse d'ordinaire à la nature. Elle ne paraît pas ignorer que les visions imaginatives des ravissements — ces sommeils — adoptent le mécanisme des hallucinations oniriques. Elle sait que les visions et locutions intellectuelles du Mariage spirituel rappellent de très près les images et le monologue des grandes concentrations intellectuelles. Elle ne conteste pas, et elle a même dit la première, qu'une expérience attentive et des précautions draconiennes s'imposent, car le diable est un grand peintre, et la maladie une grande simulatrice. La certitude vulgaire est impossible ici-bas dans ce domaine; on ne peut jurer de l'origine céleste des visions, et ce n'est pas d'après elles qu'on doit se conduire, c'est d'après la prudence ordinaire. Vérification et Réalisation, Impuissance de la conscience, de l'inconscient et de l'organisme à élaborer une vision chrétienne, Passivité évidente et totale, Effets moraux spécifiques et supérieurs à tout ce qu'offre la nature, Certification par Dieu, Conformité à la foi, Certitude immédiate, créent entre les visions et leurs contrefaçons, entre les hallucinations divines et les hallucinations morbides un système complexe et subtil de différences, mais n'apportent pas au croyant la démonstration qu'il ne demande pas. Ce qu'il demande et obtient, c'est la foi que vivifient les dons et que de bonnes raisons viennent lester.

70. Relation I.

Cf. Etudes sur les Hall., II. Hall. pseudesthésiques; Une petite mystique.

LES HALLUCINATIONS POUR UN THÉOLOGIEN : GERSON

Ses conseillers, pour renseigner la sainte sur l'origine de ses visions, n'avaient qu'à feuilleter leurs cahiers de Salamanque. La scolastique a abondamment étudié cette vénérable question, et on n'a que l'embarras du choix. Gerson est particulièrement précis et on peut utilement recourir à son « *De distinctione verarum visionum a falsis* » (1398-1401), au « *De probatione spirituum* » (1415), au « *De monte contemplationis* »... Dans le « *De probatione* », écrit à propos de la béatification de sainte Brigitte, il part de deux textes sacrés : « *Probatio Spirituum si ex Deo sunt* » et « *Angelus Sathanæ transfiguratur se in Angelum lucis* » ; et il discute le diagnostic des visions en douze « considérations ». Dans le « *De distinctione* », il égaie le sujet : il évoque le changeur devant une pièce fausse, il s'efforce de distinguer la médaille de divine révélation du denier falsifié de l'illusion. Nous ne le suivrons pas dans les sinuosités — agréables — où s'entremêlent textes sacrés, théologie, scolastique, observations du directeur d'âmes¹. Quelques détails, sur des points restés actuels, méritent d'être retenus.

Il faut bien connaître la voyante : question quis du de probatione, signe « humilité » du de distinctione : qualis est et fuerit persona, qualiter erudita, quibus assueta, delectata, cache-t-elle ou colporte-t-elle ses visions ? les a-t-elle dans la solitude ou en public ? peut-on lui reprocher prolixa narratio, confabulatio ? les raconte-t-elle ad ostentationem, ad dandum consilium ?

Point capital ; on dépistera la maladie, la lésion cérébrale. « *Læso cerebro turbatur iudicium rationis. Si læsus phantasias patiatur, non magnopere quærendum est a quo spiritu veniant melancholiæ illusoriæque visiones, ut patet in præneticis* »... Les amants « *sibi somnia fingunt* » ; et on se méfiera surtout des enfants et des femmes.

Plus fréquent et plus caché que la maladie ou le mensonge est le vice de « *superbia* » ou de « *secreta voluptas* », superbe de la volonté (la plus curable), superbe intellectuelle, *superbia spiritualis* enfin quam Bernardus vere nominat subtile malum quoniam et de humiliatione sua nascitur, de sordibus et cilicio, de jejunis et virginitate.

1. Cf. Champion *in* préface du Procès de condamnation de Jeanne d'Arc.

Le refus
de la vision

On sera prudentissimus, cautissimus; obsiste, increpa dure, sperne eam cujus sic exaltatum est cor et elati sunt oculi. Ce qu'il faut, ce n'est pas seulement un esprit équilibré, c'est infiniment plus que cela, c'est tout autre chose : c'est de l'humilité, c'est le refus de la vision par le sujet lui-même. Elle est abhorrenda, toto conatu repellenda. La figure du Christ apparaît à un Père : confestim clausit oculos utraque manu, vociferans : « Nolo hic Christum videre; satis est ipsum in gloria si videro... Quid ad me de visionibus tuis in hac vita? »

Les excès
ascétiques

Mais tant de vertu peut être néfaste si la discrétion n'en est pas; et surtout si les excès de mortification s'en mêlent. Ad par exitium vergunt abstinentia nimia et crapulosa voracitas nisi quod irremediabilior est excessus in abstinentia : morbos enim affert incurabiles ex læsione cerebri et rationis perturbatione quo fit ut per maniam ac furiam, vel cæteras passiones melancholicas sic profundantur et intime radicantur phantasmata interius reservata in cerebro, quod esse reputantur veræ res extrinsecus apparentes, et audire se putat homo videre vel tangere quod nullo sensu exteriori percipitur. Invalet autem hæc passio usque ad hanc aliquando insaniam ut judicet se homo aliud esse quam est, quemadmodum repertus est qui se murilegem, alius qui se gallum, alius qui se asinum, alius qui se mortuum reputaret... Pleni sunt medicorum libri portentuosus hujus modi apparitionibus et judiciorum corruptionibus ex læsione virium interiorum nascentibus. De his ait Hieronymus quod magis indigent fomento Hypocratis quam alio consilio. Multos talium vidi, multos etiam examinavi quorum aliqui in plerisque negotiis sanissimam videbantur habere sententiam, desipiebant tamen in certis casibus et responsionibus uti phantasie suæ læsio certius eminebat.

L'héroïsme
ascétique

Mais le directeur qui modère les excès de pratique vertueuse et enseigne les subtilités de la discrétion, ne va-t-il pas méconnaître un héros, un saint, un génie de la vertu? Ne quis ea contra Johannem Baptistam et ejus abstinentiam valeat retorquere hic advertendum est diligenter quod hominum diversæ sunt gratiæ, tum ex naturali bonitate complexionis, tum ex dono illius qui dividit singulis prout vult. Joannes dum puer eremum concupivit et introivit hoc non ex læsione cerebri, non ex melancholica passione egit, sed potius a Spiritu Sancto ductus est in desertum.

Que faire quand le visionnaire, rebelle à toutes les objections et défenses, est plein de vertu, d'humilité, de patience, héroïque et discret, tenace sans obstination, de suo judicio certus per revelationem intimam et secretam? La vérité se fera certainement jour : non est divisionis Deus ut uni timenti se revelet unum et per alterum similiter timentem eum, dicat unum contrarium. Itaque si visio ex Deo fuit, non dissipabitur in humiliante se sub alieno judicio propter Deum, sed vigorabitur amplius et vincet.

La vision s'affirmera et se fera avouer vérité; mais, encore une fois, comment?

Il faut avouer que nous n'en savons rien, et que cela est bon. Non est humanitus regula generalis vel ars dabilis ad discernendum semper et infaillibiliter quæ veræ sunt et quæ falsæ aut illusoriæ revelationes. Tunc enim non haberetur solum fides de tota religione sed esset evidentiae certitudo.

Quand la vision ou locution annonce un événement, on a la ressource d'attendre sa réalisation. Mais, là aussi, que de difficultés! bien résumées par la question classique : faut-il attendre l'annonce d'un événement dans un sens littéral, conditionnel ou symbolique? Dieu invite Jonas à annoncer la destruction de Ninive, et il ne détruit pas Ninive; la parole de Dieu était — tacitement — conditionnelle. Même difficulté devant un autre signe des vraies visions : elles doivent être raisonnables... et Abraham n'en a pas moins reçu l'ordre de tuer Isaac, et Jeanne d'Arc — qu'a défendue Gerson — celui de se livrer à mille excentricités. Quand la révélation sera-t-elle taliter circumstantionata quod... dubitare non liceat?

Utiles et nécessaires, ces considérations sont — comme on dit — extrinsèques. La vision n'a-t-elle pas en elle-même des signes intimes, intrinsèques et certains de son origine?

Non. Tanta est nonnunquam similitudo ut vix nisi a doctissimis possit falsitas deprehendi... Bernardus testatur hoc in se nunquam sciri datum esse, qui tamen expertum se pluries asserit humiliter Sancti Spiritus præsentiam in intimo motu cordis sive mentis... Quid porro, quod in spiritibus diversis, multa in inspirationibus invenitur similitudo? Est enim Spiritus Deus, spiritus angelus bonus, spiritus angelus malus, spiritus humanus, tam rationalis quam animalis. Potest autem similis visio spirari per quemlibet hunc spiritum suo modo... quædam similitudo non sinit apud inexpertos talium qui neque per se ipsos ex acumine ingenii, neque per eruditionem in Theologia vel Physicis disciplinis, neque per aliorum traditionem sciunt talia distinguere.

Videamus similem in re pari, immo longe faciliori difficultatem. Ridebunt ad exemplum forsân aliqui sed attendant ne semel irrideant. Petamus ab aliquo dari nobis sub arte et doctrina universali per quam sciri poterit evidenter de seipso vel alio semper quando somniis illuditur aut veris vigiliis exercetur; — Attende imprimis quod visiones somniorum plerumque discursivæ sunt, rationales et super se reflexæ : nam quærit homo si somniat; utrinque insuper arguit et tandem deliberate concludit quod vigilat. Adde quod tanta nonnunquam est somnii ad vigiliam propinquitatis similitudo ut hæsitet homo etiam vigilans, ac visa secum retractans, si tunc vere dormiebat. — Rursus apud quosdam dormientium, prout scribit Philosophus et experientia loquitur, vigilantium opera in cursu, voce

et aliis plurimis reperire est. — Denique tot et tales aliquando occurrunt similitudines somnii ad vigiliam, quod solum videtur experientia ad discernendum sufficiens. — Interroga aliquem de vigilantibus quomodo scit an vigilat? Respondebit illico forte insulsam hanc quæstionem tuam; sed urgere non desinas, respondebit substomachans, bene scio. Persiste ultra et dic, quomodo bene scis? Dicit quod maxima est inter somnium suum et vigiliam dissimilitudo. Si similitudines varias adduxeris quas prætetigimus, æstimo quod nullus suæ responsioni alius erit exitus quam ut dicat certe scio, quia sic experior. Sed perge ultra insistere, et asser quod similem crebro se habere judicat experientiam dum somniat, credens scilicet loqui, legere et audire, immo et non somniare. Ad hæc quid iste respondebit, nisi dicere, verum est et tunc decipior. — Quod si amplius pertervire et contraniti volueris dicens, ita nunc, o bone vir, etiam tu falleris quanquam ignoras. Videat ipse quid ultra obmutire aut sufficienter allegare valeat ad liberandum pedes suos ab hoc labyrintho, præter solam experimentalem notitiam ipsius vigiliæ quæ valde dispar est a somniis, fortior scilicet atque lucidior, per quam non se tam opinatur, quam scit et intelligit vigilare.

Cela, c'est le « *De distinctione* ». Dans le « *De probatione* » les mêmes difficultés s'imposent, et Gerson laisse mieux prévoir ses conclusions... Quemadmodum ergo tradere regulam generalem quæ distingueret infaillibiliter inter visionem somniam et illam quæ fit in vigilia, nullus facile posset, propter varias similitudines inter utrasque visiones. Scit nihilominus homo vigilans se certitudinaliter et experimentaliter videre, quamvis non ignoret se habuisse in somniis visiones valde vicinas et similes suæ vigiliæ, adeo quod somnium suum narrare somniando quandoque videatur, quamvis dicat Seneca esse vigilantis somnium narrare.

Scit similiter homo spiritualis in vigilia veræ lucis divinæ positus, videre se divina quæ videt, vere sentire, odorare et sapere. Quare? quia vigilat.

Potest nihilominus recogitare ex se vel aliis quod nonnunquam ponitur in quodam somnio naturalis cognitionis aut diabolicæ illusionis, qui dum sic se habet et quodammodo dormit ad divina putare potest quod vigilet ad ea, sicque fallit.

Le rêve se
croit veille.
Le veilleur juge
le rêveur.
L'état mys-
tique, veille
supérieure.

Pas de preuve
rationnelle.
Nécessité du don
de discrétion.

Qu'il s'agisse du sommeil et du rêve, de la veille ordinaire (cet autre sommeil) ou de la vie spirituelle, cette veille parfaite, la distinction de la réalité et de l'illusion, des apparitions et des hallucinations ne nous sera pas donnée per modum artis et doctrinæ generalis. Id per regulas non potest humanitus fieri. Il faut une inspiratio intima, donum quod Apostolus discretionem spirituum nominat. Agit equidem ut sapore quodam intimo et illuminatione quadam experimentaliter sentiat

homo differentiam inter veras revelationes et deceptorias illusiones...

Cette inspiratio intima, cette illustratio montibus æternis effugantem tenebras dubietatis, c'est, avant tout, l'experimentalis dulcedo de l'amour. Si tu veux discerner tes propres visions de celles d'autrui, il faut que tu aies gravi montem contemplationis; et le principe et la fin de cette science, c'est l'amour.

Hoc elucescit ex proprietatibus amoris quarum tres ad præsens attingere satis erit. Amor enim rapit, unit, satisfacit. Primo quidem, amor rapit ad amatum, et inde extasim facit. Secundo amor jungit cum amato et quasi unum efficit. Tertio, amor sibi sufficit, nec aliud præter amare quærit.

Mais qui amant sibi somnia fingunt... quoniam amor inter omnes passiones magis penetrativus et alienativus... Si vero aut vanus sit, erroneus et libidinosus, varias sibi format illusiones, ita ut credat videre quæ prorsus ignorat... Si verus est, castus et sanctus, juvat incogitabiliter ad cognoscendum cœlestia. C'est alors qu'il rapit ad amatum et extasim facit. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia unde cessant operationes inferioris potentiæ, vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediunt².

Cet amour et cette extase répondent à la question quæ sint opera per quæ Deus perfectius cognoscitur?... Inter omnia, nullum plus notificat et agnoscere facit Deum quam ista delectatio quæ cum spiritali placentia recipitur in anima, cum ipse Deus eam secrete visitat, postquam se profunde humiliaverit. Et si ita est immo quia ita est, patet quod simplex et illiterata persona melius cognoscit Deum, amando eum quam facere potest quantumcumque literatus et philosophus per opera exteriora et per rationes naturaliter acceptas.

Ce qui nous donnera les vraies visions et nous les fera distinguer des fausses, le don de vision, le don de discernement, ne s'acquiert pas par *evagatio*, cette *cogitatio quæ vagatur* et serpit sine labore et fructu, non plus que par *inquisitio*, cette *meditatio quæ nititur* et entendit cum labore et fructu, mais (grâce à l'amour) par la *contemplatio quæ circumvolat* et circumfertur sine labore et cum fructu. Alors, habetur sane certitudo sed a divino lumine, non humana solum investigatione aut æstimatione.

Pour distinguer le sommeil de la veille et le rêve de la réalité, il faut être éveillé. Dans le royaume des visions, seuls sont éveillés les saints. Vigilabant sancti in divino lumine, nos peccati obruti et obvoluti plerumque portenta vitiorum aut illusionum somniamus : nimirum si fallimur, illi nequaquam.

2. Potentiæ inferiores : sensus, imaginatio, ratio.

Portio superior animæ : spiritus, mens, intelligentia.

Novi hominem qui post multum tentationis involucrum super uno ex fidei articulis in tantam subito lucem veritatis et certitudinis introductus est, ut nullæ prorsus residerent dubietatis reliquiæ, nulla vacillatio sed serenitas multa, jubente eo qui fluctibus imperat. Addebat quod non ex ratione aliqua nova, sicut tunc se interrogabat, et optime meminit; sed ex sola humiliatione et captivatione intellectus in obsequium Fidei et omnipotentiae Dei, istud meruerat, ut non plus dubitaret de illa Fide quam de sui existentia; quærebat rationem tantæ soliditatis et pacis in credendo, nihil aliud reperiebat nisi quod sic experiebatur et in alium transfudisse nescisset.

Non credent forsan mundani sapientes, tales fieri illuminationes, quoniam verissime pronunciatum est ad Deum per Prophetam : Illuminans tu mirabiliter... turbati sunt omnes insipientes corde.

Hebetudo du
sujet privé de
l'amour spiri-
tuel, de l'extase
et des visions.

Leur cogitatio, leur meditatio même, est impuissante à leur donner le discernement des esprits. Ils ont sens, imagination, raison, et ce qu'ils appellent sympathie; mais ce n'est pas encore la veille : c'est une hébétude, un demi-sommeil. Sans l'expérience de l'amor spiritualis, de l'extase et des véritables visions, celles-ci et celui-là moyens du premier, il leur manquera toujours l'intelligence, l'esprit, la sapida scientia.

« Eternelle », cette thèse n'a jamais changé, et de Denys aux humbles disciples actuels de Thérèse, on se transmet le flambeau : les visions, hallucinations divines, ressemblent infiniment aux hallucinations morbides; il faut les éviter; la divinité des visions est indémontrable; elle est certaine; la certitude exige l'amour, l'union, la sainteté.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Chez beaucoup de philosophes, l'hallucination, l'inconnue, régente et parfois absorbe la perception et l'image. — Théorie de l'hallucination, sa place et son rôle dans de grands systèmes I-II

PLATON. — Le Théétète, les controverses sur le rêve et la veille, les traces cérébrales..... II-III

ARISTOTE. — « L'Âme », « la Mémoire », « le Rêve », la trace cérébrale-tourbillon, le rêve-hallucination pure ou sensation actuelle mal interprétée, les réducteurs..... III-IV

LES SCEPTIQUES. — Carnéade..... IV

LA SCOLASTIQUE. — Gerson..... IV

LA MYSTIQUE. — Sainte Thérèse. Indépendance entre sa mystique et ses incertains troubles nerveux. Sa théorie des visions : ce sont des hallucinations divines..... IV-VI

DESCARTES. — La perception : qualité, opposée à l'objet : quantité. La perception : œuvre originale de l'âme et du cerveau. Tous les nerfs se ressemblent. La perception extérieure d'un objet — traduction de tel mouvement provoqué en tel point du trajet d'un nerf (l'illusion des amputés). La perception, traduction d'un mouvement des esprits hors de la glande pinéale. Théorie centrifuge des émotions, sensations motrices et perceptions en général..... VI-IX

Les plis cérébraux. Le souvenir, traduction d'un mouvement des esprits hors de la pinéale..... IX-X

Identité entre la perception et le souvenir. Tendance permanente à l'hallucination..... X-XI

MALEBRANCHE. — La différence de degré. Les réducteurs. La perception et ses occasions ordinaires : l'objet extérieur et la trace cérébrale XI-XIII

HUME ET BERKELEY. — Vanité de tous les critères : la passivité de la perception, par exemple. Insuffisance de la différence de degré pour expliquer la netteté de la distinction... XIII-XIV

SPINOZA. — Il donne expressément un rôle important à l'hallucination. La perception n'est pas causée par l'objet et ne sort pas du sujet; elle porte, au fond, sur une empreinte cérébrale. Le souvenir identique à la perception. La théorie des réducteurs. Le Parallélisme semblait exiger une différence de nature XIV-XVIII

Le rôle de l'image-perception dans le Spinozisme. *La raison* : imagination des notions communes — images non réductibles. *Les passions* : jeux et conflits d'images, rôle explicite de l'image-perception et des réducteurs. *La vertu et l'amour de Dieu* : Dieu imaginé comme présent. *L'éternité*. L'âme éternelle imagine et se souvient. L'éternité, lieu des images irréductibles. XVIII-XIX

Le Traité Théologico-politique. — Le prophète : imagination vive, entendement faible. Les visions des prophètes : imaginatives et imaginaires, sans objet. Vérité souvent littérale des visions des prophètes : action directe de Dieu sur leurs images XX

La lettre à Balling. — L'attention mortelle aux fausses perceptions. La passivité. Inaction des réducteurs. Les visions d'origine organique ou psychique..... XX

LEIBNIZ. — La perception endogène et interne. Les monades sont sans relations. L'harmonie entre la perception et l'objet. La perception-rêve bien fondé..... XX-XXII

Les traces du passé et du futur dans la monade..... XXII

La différence de nature exigée par l'Harmonie préétablie. Leibniz retient la différence de degré..... XXII

L'hallucination erreur de jugement. Le souvenir-perception virtuelle. La sensation « insinue » et l'âme « architectonique » construit des perceptions..... XXII-XXIII

TAINE. — L'élément psychique unique, hallucination interne et inétendue, l'illusion projective, l'hallucination vraie ou fausse. L'image-hallucination, la réduction. Centres de perception et centres des images. Théorie motrice des perceptions XXIII-XXIV

BERGSON. — La matière-perception, la perception-matière et objet. Pas de perception sans objet. Le souvenir, état ultra-cérébral, la différence de nature. Les centres imaginatifs. Le souvenir conscient est une perception..... XXIV-XXVII

SPINOZA

La Perception, l'Image, l'Hallucination.

Le souvenir : sensation faible. — Le parallélisme exige-t-il : la sensation est du psychique pur, elle n'est pas due à l'objet; ou, la sensation exige la présence de son objet, et l'image son

absence ; ou enfin, la sensation et l'image doivent, se rapportant à des situations extérieures spécifiquement différentes, différer spécifiquement? 1-2

« Percevoir » et « Imaginer ». Sens usuel. « Percevoir » a un sens Spinoziste très étendu et s'applique aux trois genres de connaissance. L'imagination soigneusement distinguée de la raison et rapprochée des hasards cérébraux. Identification de l'image et de la sensation. « Image » s'applique aux deux états. L'imagination : puissance d'abstraction..... 2-5

PERCEPTION. — *Court Traité*. — Les successeurs de Descartes libèrent la sensation de tout contact et de toute action de l'objet. Ils admettent une concordance rigoureuse entre les phénomènes de la perception et ceux des objets. — Dans le *Résumé des Principes*, les perceptions sont représentatives et requièrent des objets, qui sont les corps et qui causent les perceptions. — Dans le *Court Traité* : indépendance réciproque de Matière et Pensée. Fondement paralléliste du panthéisme. Thèses parallélistes. La cause de la perception est dans la pensée mais, telle perception, tel phénomène matériel..... 5-7

Apparences non parallélistes du *Court Traité*. La perception est déterminée *du dehors* ; sa cause est la chose perçue..... 7-8

Retour au parallélisme. Le corps n'est pas « cause » de la perception en tant que corps, mais en tant qu'objet. La vraie cause : pensée et objet sont une même chose ; liaison vigoureuse de leurs variations..... 8-10

Ethique. Apparences psycho-physiologiques. Perceptions et souvenirs par les impressions dans le cerveau et les traces. Explication physiologique de l'association des idées, des idées générales... de la mort psychique..... 10

Rectification de ces apparences : solidarité, non causalité. 11

La perception, indépendante de l'objet et du cerveau. Thèse métaphysique. Confirmation expérimentale..... 11-12

Le parallélisme. Perception et Objet : même chose, mêmes lois. Toute perception a son objet..... 12-14

Perceptions et perçus — Individus — Ames et corps... 14-15

L'âme — idée de son corps — perçoit son corps, tout son corps, tout ce qui s'y passe. Etendue et degrés de clarté de cette perception 15-16

Le corps, en continuité et en interaction avec d'autres corps, les perçoit. Parallèlement, l'âme les perçoit. — Elle les perçoit à travers les affections de son corps. Relativité de la perception 16

La perception répond aux « images » des corps dans notre corps. Notre perception des objets extérieurs paraît n'être que celle de nos états cérébraux..... 16-18

Théorie motrice de la perception. La perception répond à tout le travail des esprits, de l'action des objets sur eux à leur action sur les muscles..... 18-19

L'IMAGE. — *L'image physiologique.* Le parallélisme semble exiger que la perception ait toujours un objet et que le souvenir diffère essentiellement de la perception. L'image Spinoziste, au contraire, est une hallucination..... 20-21

Physiologie cérébrale. Inertie. Loi de la réflexion. Persistance de la forme d'un objet malgré de profonds changements. Impression durable de l'image d'un objet dans le cerveau. 21-22

L'affection du corps, le jeu des esprits provoqué par l'objet peut se reproduire sans lui..... 22-23

Identité neurologique de la perception et de l'image : même centre, même physiologie..... 23

Tendance de la perception et de l'image cérébrales à rester indéfiniment en action..... 23-24

Unique cause du passage d'une perception cérébrale de l'action au repos : une image contraire et plus forte..... 24-26

L'image psychologique. — La proposition XVII..... 26-28

I. — Imaginer, c'est percevoir. Analyse toute physiologique de l'image. L'âme qui imagine et se souvient affirme qu'elle perçoit l'objet et qu'il est présent..... 28-30

Cette thèse limite le parallélisme au sujet (âme et cerveau) et fait de l'homme un empire dans un empire. On attendait une différence intrinsèque et spécifique entre la perception et l'image 30-31

L'image-hallucination tend à persister indéfiniment... 31-32

II. — La réduction. L'image est hallucination et hypnose. La guérison exige une cause extérieure..... 32

1^{er} degré de la rectification : la connaissance du vrai. L'hallucination persiste mais le délire hallucinatoire cesse..... 32-33

2^e degré de la rectification. Il ne suffit pas que l'erreur soit ôtée, il faut que l'imagination fausse s'évanouisse. Exemple de la situation à redresser : le rêve. Les correctifs apportés par les objets présents y manquent. — Une perception contraire et plus forte réduit l'image (coercetur, cohibetur, inhibetur)... 33-35

UTILISATION DE L'IMAGE-SENSATION DANS LE SPINOZISME. — *Les idées.* — Leurs associations : trois lois. — Universaux, idées générales, notions communes..... 36-38

Irréductibilité des notions communes. La raison : imagination rationnelle. Utilisation explicite de XVII..... 38-39

Passé et futur. — Identité de l'image du passé ou du futur et de la perception du présent. L'image du temps. Réduction du passé et du futur. Comment donner à l'image du futur la force de réduire une image présente (mal présent atténué par

l'image d'un bien futur antagoniste)? Par les images rationnelles, irréductibles. Aptitude à libérer les images des variations temporelles (*species æternitatis*)..... 39-41

Possible, Contingent, Nécessaire, Libre, et le mécanisme réducteur. Difficulté de la réduction des images de choses libres 41-42

Les Passions. — Un état affectif est une image et les lois affectives sont celles des images..... 42-43

Le but : la victoire de l'idée parfaitement irréductible : l'amour intellectuel de Dieu..... 43

Le jeu des sentiments est réglé par les conflits et la force des images correspondantes 43-44

Les passions : hallucinations et hypnose. Rechercher les états affectifs qui assurent le mouvement de la pensée. Mécanisme général : réduction par une affection plus forte..... 44-45

L'amour et la haine. — Leur définition et leur étude ne mettent en jeu que des images. Aimer c'est assurer la persistance d'une image-perception. Hair c'est s'efforcer d'assurer la réduction d'une image..... 45-47

Tristesse devant le malheur d'un ennemi. Percevoir ou imaginer qu'un homme éprouve une affection, c'est l'éprouver. L'image de l'ennemi vivant — même s'il est mort — c'est la perception de l'ennemi vivant..... 47-48

L'orgueil. — Percevoir comme réel ce qu'on désire. Ne pouvoir percevoir les réducteurs antagonistes de nos rêves. — *Mésestime de soi.* Nous imaginons c'est-à-dire percevons ce qui exclut notre puissance et nous ne pouvons effectivement rien. — *Le souhait frustré.* Quand le plaisir se renouvelle, l'absence d'une circonstance le réduit..... 48-49

Se rappeler une chose qui cause notre joie, c'est la percevoir et éprouver cette joie, sauf réduction..... 49

La société. — L'unique loi : assurer les perceptions aimées et réduire les perceptions détestées, le jeu des images, l'hallucination, le délire, la force. — La société est possible grâce à la force réductrice des images qui engendrent la peur..... 49-50

LA PERCEPTION ET LES IMAGES DANS L'ÂME ÉTERNELLE. — A. — *Vertu, Amour de Dieu et Images en cette vie.* — Même matériel et même mécanisme : les images et les réducteurs. L'image souveraine : Dieu. Le seul bien concevable est d'avoir des images nombreuses, intenses, ordonnées. Toute pensée enveloppe la notion de Dieu. Béatitude : penser le plus possible. Aimer Dieu : multiplier les images irréductibles..... 50-52

L'idée de Dieu est en tout et en tous, constamment, adéquate et irréductible. Plus on pense ou imagine, plus on connaît et plus on aime Dieu ; le mécanisme des réducteurs nous impose

son image et sa présence. On l'aime en tant qu'on l'imagine comme présent 52-54

B. — *Perception. Souvenir et Image dans l'éternité.* — Notre éternité est actuelle. La découvrir..... 54

L'âme éternelle, c'est *la personne*; plus elle imagine, plus elle est éternelle; la personne éternelle perçoit et imagine. L'amour de Dieu est en elle souverain parce que sa perception y est irréductible et réduit tout ce qui lui est antagoniste. 54-55

Objets éternels. — Le corps : mortel. L'âme : mortelle en tant qu'idée du corps mortel, idée composée d'un simple agrégat. *Le corps a une éternité.* Le corps humain et ses affections ont quelque chose d'éternel, tant dans l'attribut étendue (éternité de l'essence formelle) que dans l'idée de Dieu (essence objective) 55-56

L'âme éternelle est une personne, une chose pensante qui forme des idées..... 56-57

Notre éternité est actuelle; en prendre conscience..... 57

L'imagination et la mémoire dans l'éternité. — « L'âme éternelle n'imagine ni ne se souvient ». Spinoza ne confère la réalité qu'au concret, à l'individuel, aux images; il faut les retrouver dans l'éternité. Imaginer c'est aussi bien percevoir que se souvenir. L'âme éternelle, idée du corps, doit percevoir le corps. L'imagination mortelle est l'imagination cérébrale, avec sa relativité, son irrationalité et ses oublis. L'âme éternelle perçoit le mouvement. Elle se souvient éminemment..... 57-59

L'entendement : imagination active et éternelle. — L'imagination cérébrale, la succession des idées selon les hasards du corps, l'imagination passive. L'entendement, à l'abri de l'expérience et de l'abstraction, travaille dans l'inné et le concret, et déduit, à partir de Dieu, d'être en être, des images. D'où sa puissance affective, son efficacité, son irréductibilité..... 59-61

L'éternité par l'intuition des choses particulières. — Avoir une idée éternelle, c'est prendre conscience de notre éternité. — L'intuition, la connaissance du III^e Genre, « le sentiment et jouissance de la chose ». L'intuition porte sur des choses particulières, des images..... 61-62

La perception de Dieu. — Irréductibilité radicale. Puissance réductrice souveraine. Par elle, les images indésirables perdent leur efficacité, c'est-à-dire leurs caractères sensoriels..... 62-63

Résumé du Rôle des images dans l'éternité. On n'atteint Dieu qu'à force de perceptions ou images. La raison (II^e genre) nous donne les images des propriétés communes. L'Intuition porte sur des choses particulières et procède par perceptions ou images. La connaissance de l'étendue, des corps, du mouvement, de l'absent et du passé, reparait, éminente, dans l'éter-

nité personnelle. La perception de Dieu, souverainement irréductible et réductrice..... 63-64

Liste des principales propositions fondées sur XVII. 64-67

SPINOZA CLINICIEN ET LES HALLUCINATIONS. — *Traité théologico-politique : prophétie et prophètes.* — Pas de miracles. Tout est accessible à la raison humaine..... 68

La prophétie : connaissance certaine. La certitude morale. La soumission au texte sacré, quand il affirme que Dieu a parlé 68-69

Le prophète : être d'imagination vive et d'entendement faible. Le prophète travaille avec son imagination, ses préjugés, son tempérament 69-70

Rareté du rêve prophétique..... 70

Révélation par visions et paroles imaginaires, irréelles. 70-71

Révélation par paroles et figures réelles correctement perçues et interprétées 71-72

Révélation par sons et figures réelles avec illusion et interprétation. Abraham et les trois anges. La Résurrection, l'Ascension, le feu du Sinaï, le Décalogue. Interprétation fausse d'un fait correctement perçu. Perception fausse d'un fait réel. 72-73

Impropriété de « fausse »..... 73-74

Pas d'intuition immédiate de Dieu..... 74

Les hyperboles hébraïques. Les pseudo-visions..... 74

Négligences de Spinoza : il ne dit rien du caractère catastrophique des visions. Ses inexactitudes ; Samuel appelé par Dieu, Abraham et les trois hommes..... 75-76

La correspondance avec Boxel sur les spectres. Négation pure et simple..... 77

La lettre à Peter Balling. — Balling perçoit des gémissements irréels. Attentif, il ne les perçoit plus. Distract, il les perçoit. Intervention des réducteurs. — Spinoza a une hallucination visuelle. Attentif, il ne la voit plus. Inattentif, elle reparait 77-78

Hallucination de Spinoza : dirigée par les hasards organiques. Hallucination de Balling : commandée par une situation intellectuelle et affective..... 78-79

L'hallucination-présage confirmé 79

La description Spinoziste, description actuelle..... 79-80

LEIBNIZ

La Perception, l'Image et l'Hallucination.

I. — LE PERÇU. — La foi en une matière. La perception : rêve. La matière se résout en esprits. Spontanéité de la perception. Sa nécessaire solidarité avec un objet, son objet.... 81-84

La matière, ni étendue, ni mouvements, ni atomes. L'étendue abstrait de l'étendu. Le mouvement abstrait du mobile. Les lois du mouvement supérieures à la logique brute, à la nécessité, à l'algèbre. Spontanéité des corps. Omnis passio est spontanea. Pas d'atomes. Pas d'éléments mathématiques de la matière. Utilité pratique et scientifique du fantôme de la matière. 84-87

Règles de la détermination du perçu. Eviter toute abstraction. Ne pas exiger de l'imaginable..... 87

Ne pas chercher un genre commun à matière et esprit.... 88

La matière se résout en esprits. Dieu n'est pas trompeur pour avoir permis l'illusion de la matière. Irréductibilité de cette illusion. Immatérialité de toutes les qualités : couleur, figure, résistance, tangibilité, masse, inertie, etc. Les phénomènes sont des pensées, y compris l'espace et le temps..... 88-89

La monade. Réalité des substances. La monade atome réel, inétendu, sans quantité, inimaginable, concret. Spontanéité de toute la série des états de la monade, monde séparé. Pas de relations entre les monades..... 89-91

Les monades consentiunt. Dans la pensée créatrice, elles sont en relation et tous les phénomènes s'équilibrent et se conditionnent 91

La matière, apparence ex monadibus resultans. Pour que les corps fussent autre chose que des songes, il faudrait un vinculum substantiale. La materia prima, exigence d'extension et de matérialité, raison de l'apparence et de la perception de la matière. Monades nues et soumises aux causes efficientes. Raisons de la perception de corps distincts. Hiérarchie des monades : monades dominantes et monades dominées.... 91-93

Ni étendue, ni mouvement, ni matière. Rien que des monades. Spontanéité parfaite de notre perception : rêve. — Dans les monades, manières d'être répondant à notre perception.... 93

Conformité entre ma perception et le dehors. *La perception : rêve fondé* 94

II. — LA PERCEPTION. — *Sa spontanéité*. La perception, étrangère au perçu et enfermée dans le sujet, forme d'hallucination 94

Sa passivité apparente. Familiarité mais inintelligibilité des notions de perception passive et de mouvement volontaire. Spontané n'est pas volontaire. Spontanéité de la douleur. 94-95

Possibilité de changements aussi complexes qu'on le voudra et d'une infinité de perceptions simultanées dans un point, une substance simple. Spontanéité de son changement. La foi en la passivité de la perception vis-à-vis de la matière. Légitimité du scepticisme. *Prædicatum inest subjecto*..... 95-98

L'harmonie. Connaturalité entre perception et objet. Relativité de la Perception. Le corps. — Fondement de notre foi en un perçu. Le rapport réglé entre la perception et le dehors 98-99

Bâton, coup de bâton et nerfs ne sont pour rien dans la perception coup de bâton, mais n'en ont pas moins une existence 99

Il y a une infinité de monades. — La monade, représentation de l'univers. Correspondance des lois éthico-logiques de l'âme et physico-mécaniques des corps..... 99-100

Dans la pensée créatrice tout contribue à tout, et les objets causent les perceptions. La causalité objective. — Les monades et l'harmonie sauvent les phénomènes et tolèrent science et langage commun : matière, et perception causée par l'objet..... 100-101

La correspondance tel objet, telle perception, n'est pas arbitraire. Elle est infiniment relative, mais elle est naturelle, la perception convient à l'objet, il est son objet, elle est l'expression vraie de l'objet..... 101-104

Le corps. Mon corps subit l'action de l'univers et je perçois mon corps. Perceptions spontanées et cerveau : agent de la perception et de sa relativité..... 104-106

La croyance au contact entre l'objet et la perception : les besoins du corps, les instincts, l'action..... 106-108

La perception miroir de l'univers. L'Inconscient psychologique. — Nous percevons en tout instant tout l'univers 108-109

Les monades nues. Matière, plantes, animaux fixés. Perceptions du sommeil, de la mort, des parties périphériques de la veille. — Les perceptions conscientes. — Les aperceptions. 109

L'inconscient psychologique assure la connexion des états de conscience successifs. Ses « petits ressorts » règlent notre action et notre affectivité. Il fait les qualités sensibles en condensant des successions en simultanités. L'âme compte les vibrations sonores, son arithmétique occulte fait les qualités. L'Inconscient contient tout notre avenir et tout notre passé..... 109-110

III. — LES IMAGES. — a) *Les Traces.* — L'âme contient les traces de tout son passé et de tout son futur. — Les traces psychologiques. L'idée-objet de la pensée..... 111-112

La trace fait effort pour redevenir perception et « rayonner plus vivement »..... 112

Nécessité morale du souvenir..... 112

Les traces cérébrales. Possibilité d'une infinité de traces dans un atome. Leur comparaison avec des ondes. Les traces dans une matière en perpétuel flux. Théorie dynamique des clichés cérébraux 113

Pérennité des traces psychologiques et physiologiques, malgré la mort et les métamorphoses..... 114

b) *Perception et image. Pas de différence spécifique.* Les critères. Tout est image et rêve. Mais la perception, phénomène bien fondé, a un autre correspondant extérieur que le souvenir 115

Deux convictions irrésistibles : passivité de la sensation vis-à-vis du dehors, existence d'une différence spécifique entre la sensation et le souvenir. Ces idées claires sont des illusions, illusions conditions sine qua non du monde le meilleur, mal inévitable 116

La différence n'est que de degré et la position des sceptiques est très forte..... 117

Difficultés de la notion de différence spécifique. La loi de continuité 118-119

L'objet du souvenir est spécifiquement différent de l'objet de la perception. Le souvenir est peut-être dégagé des lois de l'Harmonie entre un état psychique et un objet..... 119

La différence n'est pourtant que de degré..... 119-120

Les critères : 1° Intrinsèques au phénomène considéré. *Vividum, Multiplex, Congruum*..... 120

2° Dus aux relations avec ce qui précède et suit. Le phénomène doit former système avec d'autres. L'argument sociologique : l'accord des hommes sur perception et souvenir. L'argument pragmatique : succès pratique de la distinction. Le principal critère est fourni par la raison..... 120-122

L'intelligence juge du sensible. Les sensations tendent à se résoudre en idées distinctes..... 122

Distinguer les sensations des images n'est pas montrer que les sensations ont des objets. Ceci est une autre question et un phénomène est « réel » quand son classement parmi les réels assure notre succès..... 123

IV. — L'HALLUCINATION. — L'hallucination est un rêve. Le rêve est une perception non suggérée par le dehors..... 124

L'objet « absent » détermine encore une petite perception. L'objet passé laisse une trace de son action dans le corps, trace infiniment différente de l'objet et de sa perception..... 124-125

Le souvenir normal sera-t-il « image » ou signe de la perception? 125

Le souvenir devient parfois rêve ou hallucination. L'harmonie exige qu'il ait des objets ou équivalents extérieurs ou

cérébraux. Ces équivalents n'existent pas. Les sensations « réelles » du rêveur sont totalement différentes de son rêve. Les traces ne justifient que le souvenir normal..... 125-126

L'hallucination Leibnizienne est un faux jugement sur ces sensations ou ces traces..... 126

L'hallucination Cartésienne est une sensation sans objet, identique à la sensation avec objet..... 126

Les causes d'erreur dans l'âme normale. — Nous percevons les scénographies des objets. Notre perception la plus primitive n'est pas faite de sensations mais d'idées composées et grossières; les sensations suggèrent à l'entendement ses perceptions. L'âme est architectonique, une « demi-détermination », un signe lui suffit pour construire des perceptions..... 127-129

L'hallucination interprétation de signes par l'âme architectonique : thèse spécifiquement Leibnizienne..... 129

L'hallucination-sensation sans objet, thèse également présente chez Leibniz 129-130

L'image, perception virtuelle, perception naissante..... 130

Causes occasionnelles de l'hallucination. Volonté de juger et précipitation. Inefficacité (mais présence) d'une faible conscience de l'erreur. Danger des idées claires. Goût des ténèbres et de la déraison. Goût de la passivité..... 130-132

L'exemple de la tour carrée vue ronde. Une privation : les angles ne sont pas vus. Une affirmation positive : la tour est ronde. *Malum ex quolibet defectu*. L'erreur a une cause non efficiente mais déficiente. Révéler au sujet l'insuffisance de sa perception, il rectifiera. Spinoza : corriger l'erreur ne corrige pas la perception fausse. Des Bosses : les négations produisent des perceptions originales, le froid, par exemple. Bayle : la tour est vue ronde; non inférence mais sensation. Pour guérir le Leibnizien, il suffit de lui dire qu'il y a des angles. Pour guérir le Spinoziste, il faut les lui montrer..... 132-134

L'Harmonie entre perception et univers incline Leibniz à la thèse de la différence spécifique, et le principe de continuité à celle de la différence de degré..... 134-135

L'hallucination Leibnizienne, tantôt interprétation, tantôt perception 135

La sensation, condensation d'idées distinctes, arithmétique occulte 135

L'hallucination est-elle un bien ou un mal? Un progrès ou une régression du souvenir? L'âme — architectonique — pense correctement avec des souvenirs-signes, et mal avec des visions. Celles-ci plus spatii occupant quam impleunt..... 135-136

L'hallucination : mal dans le monde le meilleur. Mal partiel condition sine qua non du meilleur possible total. Le souvenir n'existe qu'au prix d'hallucinations occasionnelles. L'halluci-

nation mal de couche ou de peine. L'erreur s'aggrave automatiquement. Le goût des visions entraîne les hallucinations et la démence..... 137

La vision-prophétie. Elle est possible : le présent est gros de l'avenir 137-138

La vision-miracle : sans sensations qui l'occasionnent, sans souvenirs, sans traces, et, à la limite humainement concevable du miraculeux, véridique et sans objet..... 138-139

TAINÉ

I. — *L'élément psychique*. — L'hallucination : 1° Elle s'extériorise et s'étend. — La sensation, élément psychique unique. — La sensation, état endogène, indépendant des objets. — Sensation = Hallucination. — Hallucinations fausses et hallucinations vraies. — L'hallucination, primitivement intracérébrale et inétendue, secondairement extériorisée, étendue et localisée. — L'action. L'illusion projective..... 141-142

2° L'Image : hallucination. Sa projection au dedans. — Nécessité de la distinction entre hallucinations vraies et hallucinations fausses. — L'image, hallucination fausse, externe, étendue, située. — La réduction : a) *Le réducteur spécial*, antagoniste, contradictoire de l'image; b) *Les réducteurs généraux*. L'équilibre logique des sensations et des images. — L'image, intériorisée, déspatialisée. Sa projection au dedans. — Les cas anormaux. L'image réduit le réducteur spécial; hallucination consciente. — L'image réduit les réducteurs généraux : le délire hallucinatoire 142-143

II. — *Neurologie*. L'écorce, machine à réflexes. — Centres sensitifs. Centres imaginatifs. L'image cérébrale : mouvement. L'image cérébrale : cliché. Centres distincts. Physiologie identique. Réveil de l'image quand les centres organisent une action motrice. Excitation des centres sensitifs. Par l'objet, du dehors : Hallucination vraie. Par l'image, du dedans : Hallucination fausse 143

Difficultés : projection de la sensation au dehors, projection de l'image au dedans, deux centres pour l'image : le centre imaginatif, pour la trace; le centre perceptif, pour l'image consciente 143-144

La théorie de l'hallucination généralisée, élément d'un ensemble. — L'atome sensoriel. L'électron sensoriel : toute la vie psychique réduite à un élément unique, inconscient; toute la matière réduite au mouvement pur; le mouvement série de sensations simples; l'événement pur..... 144

Vellités qualitatives de Taine. La continuité du réel. Pas d'atomes psychiques. Les transformations des états psychiques.

L'écorce machine à réflexes. L'importance psychique de l'élément moteur : l'idée générale, conscience d'une identité de réaction, le réveil de l'image quand le cerveau organise une action. L'image cérébrale, mouvement et non cliché. Le cerveau homogène et sans localisations; lésions locales et troubles généraux. Sensation et Image : centres distincts, différence de nature. L'hallucination : interprétation; les sensations réelles des rêves, les hallucinations psychiques..... 145-146

BERGSON

Pas de perception sans objet. Impuissance du cerveau à faire des perceptions. Impuissance du cerveau à faire des souvenirs. Les Agnosies. Théorie Bergsonienne..... 147

Exactitude des descriptions classiques..... 148

Rôle seulement moteur des centres perceptifs et imaginatifs. Conservation des souvenirs dans l'Inconscient Psychologique 148

Le centre perceptif organise les réactions aux objets : le schème moteur. Le souvenir s'actualise à la faveur de ces réactions 148-149

Faits allégués. — Lésions localisées. Pas d'amnésies systématisées. Fléchissement d'une fonction..... 149

Agnosie avec conservation des souvenirs intéressés. Leur non-évocation liée à la perte du schème..... 149-150

Troubles moteurs dans les Agnosies : orientation, copie... Ils commanderaient l'agnosie 150

Difficultés. — Fragilité des faits allégués..... 151

Absence d'agnosie dans les aphasies motrices. Intégrité du schème moteur dans les aphasies motrices. Le schème ne se fait pas dans les centres moteurs. Nécessité de le reléguer dans les centres perceptifs 151

Agnosies malgré l'intégrité du schème : conservation de la parole répétée et de la copie dans la surdité et la cécité verbales 151

La reconnaissance et les images dans les lésions du centre sensoriel 152

Les centres imaginatifs. — II^e Aphasie sensorielle Bergsonienne 152

Le souvenir — spirituel — peut actionner le centre perceptif et le schème..... 152

Il y parvient grâce aux centres dits imaginatifs. — Souvenir extra-cérébral : objet virtuel. Pli courbe ou première temporale : œil mental, oreille mentale..... 153

Liaison des souvenirs auditifs, visuels, etc., à des centres particuliers	153
Conduction centrifuge du centre imaginatif au centre perceptif	154
Action de l'objet sur le corps. Organisation de la réaction par le centre perceptif : schème.....	154-155
Eveil de la perception et de la réaction grâce au schème. Suppression du schème : le souvenir reste inconscient.....	155
Perturbation du schème (organisation de réactions inadéquates) : rêve, folie.....	155-156
Irréductibilité du souvenir pathologique à la perception.	156
<i>Perception et perçu.</i> — La perception est extérieure, localisée, étendue, est dans l'objet, est l'objet.....	156
<i>La matière</i> , réduite ou non au mouvement pur, a l'indivision, l'hétérogénéité, le caractère qualitatif de la perception. — Pas de différence de nature entre la sensation de rouge et les vibrations éthérées correspondantes. — <i>La perception</i> : condensation de phénomènes matériels dans une durée plus tendue. — Condensation de l'indétermination matérielle en liberté. — Partie de la matière	156-160
La matière, conscience virtuelle. Choix des perceptions réelles dans les perceptions virtuelles.....	160-161
Impossibilité de l'hallucination.....	161
Rôle du cerveau. Son inaptitude à faire la perception. Sa solidarité avec la perception. — Réduction de la perception par lésion des voies sensitives.....	161-162
<i>Résumé.</i> — Perception : coïncidence de la perception et de l'objet. Rôle moteur des centres perceptifs. Impossibilité de l'hallucination. Souvenir : état ultra-cérébral. L'Inconscient Psychologique. Eveil du souvenir à la faveur de la présence d'un objet et de l'organisation d'une action. Rôle moteur des centres imaginatifs. Différence de nature entre perception et souvenir. Impossibilité de l'hallucination.....	162-163
<i>Réalité et importance de l'hallucination.</i> — La perception est mémoire. La III ^e mémoire Bergsonienne (condensation de la durée matérielle dans la durée humaine). Analogies avec l'hallucination	163-164
Perception : occasion de se souvenir. Les souvenirs remplissent et débordent la perception.....	164-165
<i>La différence de nature.</i> — L'erreur des partisans de la différence de degré. La perception : hallucination vraie. Le souvenir est une perception. La perception est un souvenir.	165
Nécessité d'extérioriser et d'étendre la perception, d'intérioriser et de déspatialiser le souvenir.....	166
Inexistence de ces processus et de ces mécanismes.....	166

Principal argument de Bergson : pas de confusion entre une perception faible et le souvenir d'une perception vive.... 166

L'identité. — Le souvenir est perception dès qu'il est conscient. Le présent n'est que sensations et mouvements. Le souvenir est projeté au dehors. Fibres centrifuges des nerfs sensoriels, images consécutives, lecture. Pas même de différence d'intensité 167-168

La différence. Elle porte sur les actes : percevoir et se remémorer, partir de l'objet réel ou de l'objet virtuel. Perte de la conscience de ces actes : hallucination..... 168-169

Improbabilité de la conscience de ces actes à l'état normal. Sa perte dans les « hallucinations » psychiques sans qu'elles deviennent sensorielles. Sa conservation dans les hallucinations sensorielles sans qu'elles deviennent psychiques..... 169

Analogies entre la théorie de Bergson et la théorie de Taine. — Souvenir et sensation : même état, origines différentes. — Objet extérieur — clavier (organe sensoriel) — cordes (centre perceptif) — sensation. — Objet virtuel (souvenir) — clavier mental (centre imaginaire) — cordes (centre perceptif) — image 169-170

Particularité du souvenir-perception de Bergson. Le souvenir conscient nécessite la présence d'un objet et d'une perception. — Etat normal : insertion de souvenirs adéquats dans la perception actuelle. — Hallucination, rêve, folie : insertion de souvenirs quelconques dans des perceptions quelconques. 171-172

SAINTE THÉRÈSE

I. — Sainte Thérèse et les psychiatres.

Le problème. Sainte Thérèse mystique parce que névropathe, mystique quoique névropathe, non névropathe..... 181-183

L'HYSTÉRIE. — Chronique? — Phases hystériques importantes? — Accidents hystériques isolés? — Pas d'accidents hystériques? 183-184

Suggestibilité. Entêtement. Profession, Fondations, Désobéissances, Obéissances. Suggestion par les directeurs. Suggestion par Dieu : joie et force, ordres (ils sont prévus et discutés). La croix de pierreries. Le somnambulisme complet. Les oscillations de la personnalité..... 184-186

PASSIVITÉ. — *Avec Dieu* : les Quiétistes. Dieu fait le vouloir et le faire. Dieu auteur direct des états et actes mystiques. Nécessité de la critique et de l'effort. Conservation de la personnalité dans l'extase et le Mariage Spirituel. — Passivité avec les hommes : l'obéissance réglementaire. L'initiative. 186-190

RÊVERIE	190
IDÉE FIXE. — Garder la liberté d'esprit. Penser et agir. Eviter le monoïdéisme. Les sujets à hypnose. Modérer la meilleure oraison	
190-191	190-191
Anesthésies et Paralysies.....	191
ATTAQUES. — Les extases. Les transports. Les transports douloureux. Les visions du diable. Les « dévotions qui suffoquent ». Les lévitations.....	
192	192
MALADIE DE 1536-1540. — Chaos clinique. Vie religieuse intense et active. Pas de diagnostic possible. Pas de suites mystiques. Pas d'interprétation mystique.....	
192-193	192-193
EXTASES. — Son extase physiologique : paralytique, cataleptique, somnambulique	
194-195	194-195
Sa théorie : Les extases morbides. Les signes de l'extase divine : 1° Brièveté. 2° Effets : Progrès psychique général. Progrès des vertus chrétiennes. 3° Visions, Anesthésies Rappel. L'extase facteur surnaturel de vertu chrétienne. — Identité extérieure de l'extase et de l'évanouissement.....	
195-200	195-200
SEXUALITÉ. — L'union à Dieu exclut les sensations. Diffusion des délices mystiques à tous les sens. Netteté des déclarations des mystiques. Jean de la Croix : les mouvements honteux, effets de la suavité mystique, de la mélancolie, de l'obsession. Thérèse, « nunquam tentationis carnis experta », frigide (?), pas de faveurs mystiques du lit. Le chaste comprend la luxure ; la connaturalité. Consultations de Sainte Thérèse : les prêtres fornicateurs, son frère. Affections humaines de Sainte Thérèse : adolescente, avant l'union à Dieu, après la perfection ; l'abandon à la tendresse naturelle.....	
200-204	200-204
PSYCHASTHÉNIE OU SÉCHERESSES :	
<i>Symptômes.</i> — Impuissance générale. Doute.....	
204-205	204-205
<i>Formes.</i> — Stupide. Agitée. Le mentisme.....	
205	205
<i>Symptômes négatifs.</i> — Pas de recul ascétique. Pas de recul mystique	
205	205
<i>Durée.</i> — Caractère cyclique. Alternance perpétuelle annoncée par Dieu	
205-206	205-206
<i>Terminaison.</i> — Sans cause apparente. Effet curatif des « locutions ».....	
206	206
<i>Suites.</i> — Progrès des vertus. Progrès et joie. Progrès et sécheresses	
206	206
<i>Diagnostic.</i> — Etats divins : L'extase douloureuse. L'ascèse sans consolations ni sécheresses. Les épreuves joyeuses. — Etats morbides : Acedia, Regrets de l'Egypte, Mélancolie...	
206-210	206-210
<i>Pathogénie.</i> — Maladie : les symptômes dépressifs.....	
210	210
Forme dissimulée de la contemplation, action directe de Dieu : les progrès, la persistance des trois signes, l'irréversi-	

bilité morale et intellectuelle dans les fluctuations affectives 210-211

Conduite à tenir. — Hygiène, sommeil, nourriture, distractions. Fidélité à l'ascétisme, fidélité à l'oraison, pas d'introspection 211

SYNTONIE. — 1515-1540. Enfance et adolescence : les Maures, l'ermitage ; les cousins, le flirt. — Au couvent : l'aversion pour la vie religieuse. — Première maladie : le calcul des avantages, le choix. — Les débuts : rien de surnaturel. — La maladie. — Abandon de l'oraison. — Conciliation de la vie religieuse et du monde ; les amis masculins. — La première vision : sans effets 211-214

1540-1558 : l'oraison reprise ; corvée, effort sans consolations. — L'ecce homo. — Les premières grâces : « C'est le démon ». Les Jésuites. — La vision décisive. — Rupture définitive avec le monde : début de la vie active *extérieure*..... 214

1558-1582 : Fondatrice, femme d'affaires, négociatrice. — Séduction des hostiles, à L'Incarnation, à Burgos. — Modération ascétique, pas de jalousie, modération mystique. Le mariage spirituel : retour à la nature..... 214-218

Conclusion 218

II. — La perception de Dieu.

Deux thèses : Etats mystiques — *perception de Dieu*, ou Foi, Amour, Inférence, *Illusion*..... 219

Perception distincte de toute vision et de toute jouissance du créé 219

Présence de Dieu. — Exercices de la présence de Dieu. Intimité de la présence... Dieu fait la liberté des actes libres. Tension et Intensité de la présence..... 219-220

Affirmation de la perception. — Le « Desiderium naturale ». « Mens capax Dei ». « Deus in hac vita videri potest (quodammodo) » 220

Nature de la perception. — Ni sensation ni ratiocination. « Ratio defectus intellectus ». Intuition intellectuelle (Exemple : saisie des principes de la raison dans la sensation. « Sensus participatio intellectus »). Les sens spirituels..... 220-221

Mécanisme de la perception. — Elle n'est pas immédiate. Nécessité d'un médium : l'espèce. *L'espèce intentionnelle* : être « in fieri ». Immatérialité des espèces sensorielles. — Nécessité de la suspension des sens et de l'intelligence..... 221-222

Restrictions. — Pas d'affirmation nette de la perception. Constance de « quasi ». — L'espèce n'est pas Dieu mais créature, effet de Dieu. L'effet expression de la cause. L'effet passion et l'effet réaction 222-223

La « species » ne révèle que la présence de Dieu, non sa nature. « Stans post parietem ». La saisie de Dieu : Inférence immédiate. — Le « medium quod », « quo », « in quo ». Impossibilité du Deus *videtur* ou *cognoscitur*. Possibilité du Deus *experitur*. La « species medium quo deus experitur »... 223-224

La « Perception » des « Attributs ». — Infinité, éternité, bonté..., incompréhensibilité..... 224-225

Les sens spirituels. — Vue et Ouïe = entendement. Toucher = volonté. Vide des métaphores sur les sens spirituels. Le toucher : cœnesthésie, baiser, sa non-valeur cognitive..... 225

L'intuition de notre âme. — Porte sur son existence et sa présence. Ne dit rien de sa nature..... 226

Dieu, âme de notre âme n'est pas objet de perception, de conscience. Contemplation mystique et Vision béatifique = voir et ne pas voir..... 226

L'équivalent de la perception. — Présence — Foi — Amour — Extase — Ténèbre. « L'ultimum potentiae » : La Foi... 226-228

La Foi. — Système de mystères. Discours. Exposition humaine d'objets inaccessibles. Inévidente, Imperfectissime, Inquiétude de la raison..... 228-229

Equivalent de la perception. Ténèbre. La Mystique : forme de la foi. Indépendante du travail rationnel, des preuves et objections. — Son propre témoin. Révélée et révélatrice. « Quod et quo creditur ». — La foi éclaire la raison. Foi-garantie. Foi-science. — « Fides illustrata donis »..... 229-230

Les dons. — Fonctions intellectuelles supra-rationnelles. Symétriques des Instincts. — *Sagesse.* Amour intellectuel, indépendant des affections sensibles. La « transitio in conditionem objecti ». La connaturalité. Nous place en Dieu d'où naissent désormais nos jugements et nos affections. Joint la « securitas affectus » à la « certitudo intellectus ». — *Intelligence.* « Non audimus amplius. Intelligimus amplius ». Hébé-tude inhérente au manque de foi. Les dons donnent aux mystères — insensés à l'homme naturel — plus d'autorité qu'aux principes rationnels. L'illumination des mystères. A la limite, erreur du mystique : « credo » remplacé par « cognosco »..... 230-232

La foi surnaturelle n'est pas une connaissance nouvelle. Le mystère reste intégral. « Experitur, non cognoscitur ». Ténèbre. « Scientia experimentalis veritatis creditæ ». « Ultimum potentiae ». « Dispositio prævia ad formam ». Etat tangent à la vision. — « Proximité inexprimable ». « Tissu très simple d'actes de foi et d'amour »..... 232-233

L'EXTASE. — Le but terrestre. Ni perception de Dieu, ni transformation en Dieu, ni confusion avec un Dieu sans mode 233

Jean de la Croix. — « Le Saint-Esprit gémit par ma bouche », « Je suis Dieu », « Mon entendement et mon appétit sont divins »... Par participation. L'entendement est pénétré de lumière divine, l'appétit met ma jouissance en Dieu. — Foi catholique et amour purs et nus dans la Ténèbre absolue. Au sommet : le baiser, le lit, le vin. La Mystique est la science de l'amour. « Découvre ta présence et que je meure ». La fontaine 234-235

Sainte Thérèse. — Les visions n'atteignent que des créatures. La foi, illuminée, reste la foi. — Pour Le Contempler (quodam modo) : ni imaginer ni méditer. — Tenter d'obtenir de nous-mêmes cet état = sommeil, stupidité, folie. — Se reposer en présence d'un fait de l'Ecriture..... 235-237

Récompense et surprise ; la pensée perd sa multitude. Arrêt de la pensée sur une image, un mot (Pater)..... 237

Illusion ou Contemplation ? Distinction difficile. *Pas de certitude.* Des indices. — *Suavité.* Ne pas confondre avec les sentiments de dévotion et leurs sanglots. Percevoir la régression de la suavité sensible et la progression de la suavité intellectuelle. — *Progrès.* Subite ascension morale involontaire. Prouvée par les œuvres. Rendement augmenté. Humilité, obéissance, détachement. Progrès associés des vertus d'action et des vertus de renoncement. — *Indices intrinsèques.* La fine pointe. La substance de l'âme. On s'épuise pour se faire comprendre. L'ineffable. La Ténèbre. Etat différent de ceux que provoquent en nous toutes les créatures ; Dieu est donc en cause. — *Certitude immédiate.*..... 237-238

Progrès de l'union : effacement des formes de la conscience. *Les Trois Nuits.* — *Nuit affective.* Détachement des joies et peines naturelles et surnaturelles. Bonheurs renoncés, croix embrassées. Le mystique meurt aux appétits. Mort des appétits. Le Baiser. — *Nuits sensorielle et intellectuelle.* Nécessité de la disparition de toute forme et de tout acte sensoriel ou intellectuel. — Ne pas chercher cet état, l'éviter, y résister. Sommeil, Folie. Penser, Agir..... 238-240

L'extase. — Sommeil profond. Paralysie motrice et sensitive. Disparition des images (verbales et autres). Inconscience des objets, de toute jouissance, de tout amour, de soi, de Dieu. Présence intense et Ténèbre. — De la méditation à l'extase : présence croît constamment. Travail intellectuel, travail imaginaire et suavité croissent puis s'annulent. Inconscience polarisée. L'efficacité morale croît constamment..... 241-242

La ténèbre est Dieu. Pourquoi cette certitude absolue ? L'âme ne le sait pas. — *Les indices.* Les effets : joie et force. Humilité, obéissance, détachement, adhésion effective à la volonté présumptive de Dieu. Fides illustrata. Amour intellectuel de Dieu et des créatures. Les dons. Activité physique et psychique à

grand rendement au service de la foi précise. — Effets spécifiques. — *Certitude immédiate*. C'est l'essentiel. Pas de certitude : pas d'union. Certitude passive, infusée avec l'union. — Impossibilité de préciser. Appel aux personnes expérimentées 242-244

Le Mariage spirituel. Etat terrestre suprême, supérieur à l'extase. L'extase-syncope. Suppression des extases. Abandon réel à la volonté de Dieu. L'homme naturel peut reflourir. Acceptation du renvoi de la Perception au ciel..... 244-246

III. — Visions et Locutions.

Portent seulement sur des *créatures*. Leur infériorité mystique. Leur intérêt : vide intellectuel et mnémonique de l'union, insertion aisée des visions dans la trame de la vie..... 247-248

CHRONOLOGIE. — Thérèse en rapporte peu. — 1515-1536 : pas de préoccupation du surnaturel. — 1536-1540 : la maladie, les premières unions, la syncope. Pas de visions..... 248-249

1540 : l'abandon de l'oraison, les mondanités, *la première vision* (imaginative) 249-250

1541-1555 : efforts pour concilier le monde et la perfection. — L'ecce homo. Les Confessions..... 250-251

1555-1558. Etats mystiques fréquents : « C'est le démon ». — *Première locution*, non datée..... 251-252

« Je ne veux plus... ». Rupture avec le monde. Profusion mystique. La persécution par les gens de bien. La conduite à tenir indiquée par N.-S... « Je te donnerai un livre vivant » 252-254

29 juin 1558 : *Vision intellectuelle de N.-S.* — Janvier 1559 : Vision imaginative — progressive — de J.-C. — « C'est le démon », le chasser. La croix de pierreries..... 254-255

Les extases de douleur. *Transverbération*. — Les sécheresses. Visions du démon. *Séjour en enfer*..... 255-256

1560. Fonder (idée de Marie de Ocampo). Ordre confirmatif de N.-S..... 257

Saint-Joseph d'Avila. Ordres. Encouragements. Récompenses ; *le manteau blanc*. Fonder sans revenus (idée de Marie de Jésus). — Inauguration : *pas de fait mystique*..... 257-261

1562-1567. A Saint-Joseph. Nombreuses visions et locutions. Causeries avec le Christ. Grandes visions intellectuelles : tout est en Dieu. La vérité. La Trinité..... 261-263

Fondations. Medina del Campo : pas de visions. — Malagon : pas de visions. — Valladolid : le donateur au purgatoire. — Duruelo (rencontre de Jean de la Croix) : pas de visions. — Tolède : multiples visions et locutions. — Pastrana : pas de visions. — Salamanque, Albe de Tormes : multiples visions. Le transpercement. *Visions du Dimanche de Pâques*... 263-267

Le Priorat. *N.-D. et sa statue*. J.-C. inonde Thérèse de son sang. Il lui porte le pain à la bouche. Il fait un discours sur la douleur. Cérémonie du mariage spirituel (sa date). 267-269

1574-1575. Ségovie. Véas. Séville. — Voyage à Séville : fièvre, léthargie, vœu héroïque, *pas de visions*. — Les relations à l'Inquisition. — Gratien dans le bocage. — Le Christ dans les bras. — La Trinité..... 267-272

1576-1579. Persécution des carmes déchaussés. Peu de visions 272-273

1579-1582. La Trinité. — Locutions de N.-S. sur la grâce, sur la véritable union. — Le mariage spirituel effectif. — Les dernières fondations. — « Tu peux partir » : dernière locution rapportée. La mort..... 273-275

VISIONS ET LOCUTIONS IMAGINATIVES. — Classements divers. Selon l'objet apparu. Selon le sens de la locution (reproche, conseil, ordre, caresse, théorie, etc.). Selon les circonstances extérieures et intérieures..... 276-279

Fréquence des visions pathologiques et démoniaques. Nécessité de les distinguer. — Division en visions et locutions *corporelles*, *imaginatives* et *intellectuelles*. — *Trichotomie* de Saint Augustin. Ses visions corporelles : nos interprétations erronées de perceptions correctes. Ses visions imaginatives : nos rêves et nos hallucinations sensorielles. Ses visions intellectuelles : nos hallucinations psychiques et nos... idées ou nos intuitions 279-281

1540: le Christ triste et sévère. 1558: « Je ne veux plus... ». 281

Caractères des visions imaginatives. Dans la Vie (1562). Dans le Château (1576)..... 281-282

Pas de visions « *par les yeux du corps* ». Peu ou pas de locutions « *par les oreilles du corps* » (La perception d'un chant réel cause une extase). — Bassesse des visions et locutions corporelles 282-284

Locutions. — La voix : homme, bienheureux, ange, N.-D., J.-C., le Père. — Locutions avec ou sans visions concomitantes. — Contenu. — Longueur : un mot, un discours..... 284

Visions. — Pas de phosphènes, de dessins géométriques, d'objets bizarres. Toujours des figures, des scènes, des objets familiers. Foules rares. Pas de visions lilliputiennes. 284-286

N.-S. dans son corps glorieux; dans l'hostie, au ciel, parmi les objets familiers, dans ses bras, en elle. — Les plaies, les clous. — Il la touche, prend ses mains, la couvre de son sang, etc., etc..... 286

Thérèse joue un rôle — passif : l'anneau, le manteau, le collier, on prend ses mains, son corps est déplacé..... 286

Scènes simples et calmes..... 286

Visions toujours imaginatives, jamais sensorielles : le crucifix de bois transformé en pierreries..... 287

Les hallucinations psychiques : leur existence, leur rareté 287-288

Les Visions imaginatives Thérésiennes sont-elles nos hallucinations psychiques ou nos hallucinations sensorielles?..... 288

Vision imaginative Thérésienne : pas d'objet extérieur, pas d'intervention de l'appareil sensoriel périphérique. Exemple : Le Rêve 288-289

Jean de la Croix : les visions et locutions imaginatives sont identiques aux perceptions..... 289-290

Place à part des visions Thérésiennes : les plus extérieures, les plus matérielles sont « intérieures »..... 290

Visions et locutions intellectuelles. — « Sans Images ». Ne pas confondre avec notion ou sentiment de présence. « Je vois », seule expression possible..... 290-291

Vision intellectuelle de 1558. Date incertaine du début des locutions intellectuelles 291-292

Variétés : 1° Intelligence des vérités : tout est en Dieu, l'Esprit, la Vérité. La science infuse. Les attributs : l'immensité..., la bonté..., l'incompréhensibilité. — Le mot « Voir » s'impose 292-293

2° Visions intellectuelles de J.-C., N.-D., des anges, des démons, des saints, Le Père, Le Fils, Le Saint-Esprit. — Elle « voit » qu'un être est présent, sans plus. — Elle voit tout ce que montrerait une perception : N.-D. comme dans une peinture, le trône de la Trinité, Gratien dans le bocage... 293-296

Locutions intellectuelles. — « Sans paroles ». « On ne perd pas une syllabe ». Caractère imaginaire des locutions intellectuelles 296-297

La Vision intellectuelle Thérésienne n'est pas le sentiment de présence. Elle se rapproche de nos hallucinations psychiques 297-299

Intellectualisation des visions : liberté croissante. Exemple : la vision du Christ de 1558. — Caractère imaginaire des visions : automatisme croissant. Exemple : la vision de novembre 1572. — Vision imaginative : le diamant dans la cassette ouverte. Vision intellectuelle : le diamant dans la cassette fermée 299-300

Jean de la Croix. Ses visions et locutions intellectuelles sont des hallucinations psychiques sinon sensorielles..... 300-301

Intellectualité des visions Thérésiennes. Les visions imaginatives sont hypnagogiques, oniriques, extatiques. Les visions intellectuelles coexistent avec une lucidité plus ou moins complète 301-302

IV. — Théorie Thérésienne des Visions.

I. — ATTITUDES DEVANT LES VISIONS. — *Les Intransigeants.* Dangers de la confusion avec les hallucinations. Impossibilité d'une distinction certaine. Les rejeter toutes. Leur utilité pour les débutants. Elles éloignent de l'incréd. Sévérité constante du clergé. Les réfractaires aux visions de Sainte Thérèse. 303-305

Les opportunistes. — Se désintéresser de la nature de la Vision, Dieu, Nature ou Démon. S'occuper des effets. Bons effets : bonne vision, quelle que soit l'origine..... 305-306

Le diagnostic nécessaire. — Les visions diaboliques poussent au mal. Les visions naturelles donnent parfois l'illusion de la vertu. Les seules visions divines sont efficaces pour le bien. 306

Difficultés du diagnostic : N.-S. n'est pas descendu sur terre depuis sa résurrection. Les visions comportent un état onirique comme les hallucinations. Elles leur ressemblent..... 306-307

Nécessité de l'expérience. Expérience Thérésienne. Elle juge les hallucinations et les pâmoisons du haut de ses visions, de ses extases et de sa sainteté. Pas d'expérience personnelle des pâmoisons et des hallucinations. Nécessité de l'expérience de la sainteté. Inutilité de l'expérience de l'onirisme.... 307-308

Impossibilité de la certitude. Jamais d'assurance complète. Ne jamais se conduire d'après les visions. Certitude du phénomène psychique (je vois); incertitude sur son origine. 308-309

II. — DÉMON ET MALADIE. — Visions édifiantes dues au démon. Même éclat, même plaisir, même apparence de bien. Malaise constant, simples velléités de bien; en définitive : mal 309-310

Rien sur le caractère fantastique de ces visions. Les démons « conantur persuadere infirmitatem esse naturalem ». Ils actionnent des espèces déjà gravées dans le cerveau. Ils agissent comme des toxiques..... 310

Les malades. — Dangers de l'oraison chez les sains : égarement de l'esprit. Chez les débiles, mélancoliques et épuisés : hypnose; voient et entendent tout ce qu'ils pensent; sont convaincus de l'extériorité de leurs perceptions et de leur importance 310-312

Jean de la Croix. Dialogue de l'esprit avec lui-même. Conviction de l'extériorité et de la valeur de la voix..... 312

Prophylaxie et traitement. — Folie et sainte Folie. Ascèse héroïque et ascétisme insensé..... 312-314

III. — CIRCONSTANCES ET CONDITIONS. — Ne jamais les désirer ou les provoquer : on n'obtiendrait que des illusions..... 314

Conditions inaccessibles à la science. Conditions morales. Caprices des visions, accordées au pécheur, refusées au saint. Le méritant atteint ici-bas : nécessairement, l'union

de volonté à Dieu, de façon contingente, les consolations mystiques 314-315

Conditions psychologiques. Leur importance dans les visions pathologiques. Leur contingence dans les visions divines. Cloître, austérités et fièvre : pas de visions. Equilibre, Critique, Activité : Visions..... 315

Thérèse nie son imagination, se dit insensible, déteste la dévotion féminine, exclut les sentiments de dévotion et les sanglots. Des œuvres, et non des rêves. — Thérèse a autant et plus de visions dans la joie et l'action que dans les sécheresses et la contemplation. Visions consolantes. Pas de visions cauchemars 315-316

Visions et Contemplation. — Visions toujours liées à l'action. Inattendues par leur mode d'apparition, mais toujours liées au tableau psychique du moment, jamais parasitaires, toujours utilisables. — Visions des périodes actives : pas de statistique précise possible, forte minorité probable de visions directement liées à l'action..... 316-319

Visions des phases d'action : îlots de contemplation dans l'action. *Vision : extase partielle*. Degrés très divers de la suspension psychique dans les visions. La vision Thérésienne la plus onirique reste intégrée dans la personnalité et ne fait jamais effraction 319-321

IV. — VISIONS ET ASCÈSE. — L'état prébéatifique, préparatoire et préliminaire à la vision béatifique : l'ascèse. Seule préparation susceptible d'attirer des visions : *la vertu*... 321-323

Les deux chemins : haute sainteté sans consolations extatiques ni visions. But terrestre à poursuivre : la soumission effective à la volonté de Dieu..... 323-324

Nécessité d'une ascèse ardente, héroïque, saintement insensée. Son but : liberté d'esprit, aptitude aux œuvres, dominer l'ascèse. Nécessité de la prudence chez les directeurs.... 324-325

Résultat de l'ascèse enthousiaste : 1° Liberté de la raison et puissance de l'action; 2° Foi surnaturelle, disparition de l'hébétéude devant les mystères, sens des choses surnaturelles, vertus spécifiquement chrétiennes, conscience du surnaturel en nous 325-326

Les obstacles sont enlevés. Extases et visions méritées de condigno 326

V. — PARTICULARITÉS CLINIQUES DES VISIONS. — On ne peut les fixer. Impossibilité de la recherche du détail. On ne peut rien pour ou contre la vision..... 326-328

Souvenir indélébile. Oubli fréquent..... 328

Visions et rêves. Monde extérieur du mystique « arrivé » : rêve, ombre. La Vie mystique l'arrache à ce rêve. Il est réveillé. Dieu absorbe le sentiment de réalité. — La nuit de l'affectivité

fonde la nuit des sens ; les objets perdent leur réalité en perdant leur action sur notre affectivité. — Orientation des visions vers le rêve : l'extase-sommeil, la somnolence et la rêverie post-extatique, les visions et locutions perçues « comme dans le sommeil ». Visions et rêves ou hallucinations « tout est semblable » 328-330

Durée des visions. « Union » prolongée : pâmoison pathologique. Union vraie : brève. — Prolongation possible des extases douloureuses, jubilations, obnubilations post-paroxystiques. — Visions imaginatives brèves comme l'éclair. Visions imaginatives longues : fausses. Complexité de certaines visions-éclair. — Durée des locutions imaginatives (phrases et discours). Pas de précisions. — Visions et locutions intellectuelles : d'un instant à plusieurs heures, un an... permanentes. — Indications par Dieu sur la brièveté des unes et la longueur des autres. — Brièveté des imaginatives : signe de passivité, signe de soustraction momentanée aux conditions normales. — Durée des intellectuelles : signe de progrès de l'élévation vers Dieu, d'aptitude croissante à la réception des dons de Dieu. 330-333

VI. — DIAGNOSTIC DES VISIONS DIVINES. — Visions : hallucinations divines. Les visions sont « imaginaires » : sans objet ; le Christ n'est pas descendu sur terre depuis son ascension ; pas d'objet métapsychique. — Prétendue observation de la vision sur la cornée des visionnaires, de la transverbération sur le cœur de la sainte..... 334-335

Objet interne de la vision : image, trace cérébrale. Trace spécialement créée par Dieu (« Je suis l'immaculée conception »). Trace antérieure, naturelle, souvenir réveillé par Dieu. — Probabilité de ce dernier mécanisme chez sainte Thérèse. Dieu parle « Thérésien ». Il ne dit que des choses prévues, désirées ou redoutées. Il se montre sous les traits popularisés par la peinture. — Dieu réveille une image, une species, et elle descend vers les organes des sens » (Jean de Saint-Thomas) 335-336

Hallucinations permises par Dieu : diaboliques ou pathologiques ; causées par Dieu : divines. — Dieu utilise syncopes et hallucinations : extases et visions..... 336-337

Thèse scientifique : hallucination morbide = produit d'un inconscient malade. Vision = hallucination saine produit d'un inconscient supérieur. — Thèse catholique : inaptitude de l'inconscient et de l'organisme à provoquer des hallucinations génératrices de vertus chrétiennes..... 337

Signes des visions divines. — Nécessité de l'expérience. Erreur impossible chez le normal qui a eu de vraies visions 337-338

Passivité et pseudo-passivité. — L'halluciné ne peut avoir l'exact sentiment de passivité. Dans l'âme, pas d'erreur ou

d'impulsion irrésistible. Est pécheur, méchant, possédé ou halluciné qui veut l'être..... 338

Pauvreté intellectuelle de l'hallucination. Elle ne résiste pas au réveil de la critique..... 339

Passivité absolue devant la vision : elle est inévitable. On est attentif malgré soi. On ne peut l'obtenir, la détailler, la modifier, la maintenir, la chasser, la rappeler..... 339-340

Son apparition dans un état plus ou moins onirique. Sa netteté, sa richesse, sa beauté, sa profondeur, sa valeur survivent à l'onirisme et résistent à la critique..... 340

Les effets. — Joie, Guérison des sécheresses, Larmes. 340-341

Les vertus. L'héroïsme. Le temps établit si l'effet n'est pas illusion. Jean de la Croix : les paroles substantielles créent « l'habitude » des vertus. — Primauté de l'effet moral. La vision est infusée avec lui, elle ne le cause pas. — La vision n'est qu'un signe de la transformation morale. Thèse scientifique : la vision effet ou signe de l'état affectif qu'elle paraît causer. — Angèle de Foligno : le signe que c'est Dieu n'est pas corporel. C'est l'amour, la vertu, c'est la certitude..... 341-344

La réalisation des révélations monitrices. Faits cités par sainte Thérèse. Leur peu de valeur. Dieu a tout dit par le Christ. Lui demander quelque chose de plus, c'est vouloir se priver de la foi..... 344-345

Certification par Dieu de la divinité des visions..... 346

Conformité à la foi. La foi écarte souverainement tout ce qui n'est pas elle. La conformité à la foi contribue positivement à la certitude. La foi, vertu surnaturelle, organe, greffe, présence, révélée et révélatrice, « quod et quo creditur », folie pour l'hébété, science pour le croyant..... 346-347

La certitude immédiate. Rôle secondaire des raisons, observations, vertus, œuvres, dons, dans l'acquisition de la certitude 347-348

CONCLUSION. — Les visions : hallucinations. Hallucinations causées directement par Dieu. Dieu utilise les procédés « naturels ». Visions extatiques : hallucinations oniriques. — Distinction des hallucinations divines et des hallucinations pathologiques ou démoniaques très difficile. Impossibilité de la preuve. Défense de jurer de la véracité des visions. Défense de s'appuyer sur elles. Primauté des raisons de prudence. — Présomptions : Vérification, Certification par Dieu, Passivité évidente et totale, Impuissance de la conscience, de l'inconscient, de l'organisme à causer les effets des visions, Effets moraux spécifiques, Conformité à la foi, Certitude immédiate : non démonstration mais foi, « illustrata donis » et lestée de bonnes raisons 348

LES HALLUCINATIONS POUR UN THÉOLOGIEN : GERSON. — « De probatione spirituum ». « De distinctione verarum visionum a falsis ». « De monte contemplationis ». « De amore ». « Theologica mystica »..... 349

Le sujet. — Son humilité... La confabulatio... Les malades... La superbia spiritualis... Sévérité de l'observateur (« cautissimus », « sperne »). Sévérité du sujet : Equilibre, Humilité, Refus de la vision..... 349-350

Excès ascétiques. — Causes d'hallucinations et de délires. — Combattre les excès ascétiques. Respecter l'héroïsme ascétique 350

Vérité des visions. Indémontrable..... 351

Indices extérieurs. — Réalisations, révélations littérales, conditionnelles, symboliques. Caractère raisonnable de la vision. Exceptions 351

Signes intrinsèques. — Identité d'aspect des visions et des hallucinations. Analogies de la veille et du rêve : rêves discursifs, raisonnables et réfléchis. Actes complexes du dormeur. Le rêveur qui décide qu'il veille. L'homme éveillé distingue la veille du rêve, « quia sic experior ». L'homme spirituel sait qu'il voit les choses divines parce qu'il est éveillé à la lumière divine 351-352

Pas de preuves rationnelles, pas de démonstration..... 352

Nécessité du don de discrétion. « Sapor intimus ». « Illuminatio experimentalis »..... 352-353

L'amour. L'amour trompeur, ses illusions. L'amour spirituel. L'extase : exaltation des puissances supérieures, « spiritus », silence des puissances inférieures « sensus, ratio ». — L'amour : meilleur moyen de connaître Dieu..... 353

Connaissance par « evagatio » ou « cogitatio », par « inquisitio » ou « meditatio », par « contemplatio ». — La certitude « a divino lumine ». — Les saints sont seuls éveillés. Les pécheurs sont « obruti et obvoluti », et rêvent. — La foi parfaite ne se découvre pas de plus forte preuve que « sic experior ». — Hébéture du sujet privé de la foi, de l'amour spirituel, des extases et des visions..... 353-354

Thèse « éternelle ». Identité extérieure des visions et des hallucinations. — Divinité des visions indémontrable et certaine. Certitude par l'amour et la sainteté..... 354

VU, le 30 janvier 1930.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER.

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

